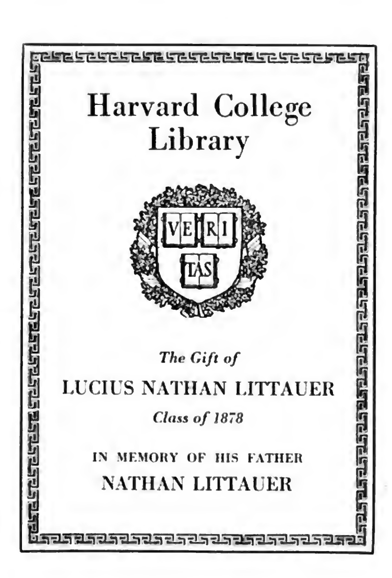






Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III. Supplement IV.

Strelitz i. M.
Im Selbstverlag des Verfassers.
1897.

Barnewitzsche Buchdruckerei (Emil Frehse),
Neustrelitz.

Meiner innig geliebten,

nunmehr durch den Tod mir schmerzlich entrissenen

Frau Dr. Bertha Hamburger,

geb. Gensler

sei diese Schrift als

Denkmal liebevoller Erinnerung

gewidmet.

Der Verfasser.

Vorwort.

Die Supplemente, welche die dritte Abteilung unsers Werkes bilden, bringen teils die in Abteilung I (Biblische Artikel) und in Abteilung II (Artikel aus den Talmuden und Midraschim) vermißten Artikel, teils die aus dem Schrifttum der reichhaltigen jüdischen Litteratur der nachtalmudischen Zeit bis zur Gegenwart — und sollen diese „Real-Encyclopädie", die erst nur für „Bibel und Talmud" angelegt war, zu einer „Real-Encyclopädie des Judentums" erweitern. In dieser Fassung überreiche ich hiermit beifolgendes Supplement IV., dessen Arbeiten aus der Geschichte, der Ethik, des Kultus, der Dogmatik, der Bibelkunde u. a. m. auch der nachtalmudischen Zeit angehören. Es dürften diesem noch vier Hefte, etwas umfangreicher, folgen. Eine günstige Aufnahme dieses Supplements wird das baldige Erscheinen auch der andern Supplemente, deren Arbeiten größtenteils fertig vorliegen, fördern. Meinen Dank spreche ich meinen Freunden und Gönnern aus, die mich in den Arbeiten und in der Herausgabe gefördert haben.

Strelitz in Mecklenburg,
im Monat August 1897.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

A.

Anarchismus. בלי חוק, Unter den gegenwärtig hervortretenden Parteirichtungen in der Lösung der sozialen Probleme bildet der Anarchismus die extremste derselben; er erklärt den Krieg allem Bestehenden im Staate und in der Gesellschaft und arbeitet auf dessen Vernichtung hin. Seine Anhänger, die Anarchisten, treten so tollkühn und brutal auf, gebrauchen zur Verwirklichung ihres Vorhabens solche schrecklich verheerende Gewaltmittel und ziehen so sehr die öffentliche Meinung auf sich, daß eine Erörterung über die Stellung des Judentums, d. h. der Lehre und der Geschichte des jüdischen Bekenntnisses zu demselben, nicht unerwünscht erscheinen dürfte. Giebt es doch auch unter den Juden Anhänger des Sozialismus in seinen verschiedenen Gestalten; es liegt daher die Frage nahe, welchen Anteil haben die Lehren und die Gesetze der jüdischen Religion an dergleichen Bestrebungen ihrer Bekenner. Wir versuchen, als Antwort darauf, eine Behandlung dieses Gegenstandes hier niederzulegen. In den Staaten des Altertums, als z. B. in Rom und Griechenland, gab es oft infolge der ungleichen Gesetze für die verschiedenen Volksteile, wodurch die Einen durch die Andern sich bedrückt fühlten, sich oft wiederholende Aufstände mit empfindlichen Stößen gegen die Sicherheit des Staates. Wir nennen beispielsweise die Kämpfe der Plebejer gegen die Patrizier, die der gracchischen Unruhen u. a. m. in Rom. Die Grundgesetze des jüdischen Staatswesens mit seinen Institutionen, wie dieselben der Mosaismus bestimmt[1]), als z. B. die von der Gleichheit Aller vor dem Gesetze[2]), der gleichen Landesverteilung mit den trefflichen Agrarbestimmungen[3]) der Restitution des verkauften Besitzes durch die Institution des Erlaß- und Jubeljahres[4]), der fürsorglichen Bestimmungen für die Arbeiter[5]), die Fremden, Armen, Witwen und Waisen[6]) u. a. m. beugten weise jeder um sich greifenden allgemeinen Kalamität vor, welche Volksaufstände zur Folge haben könnte. Der Anarchismus, d. h. der Eintritt gesetzloser Zustände, fand daher keine bleibende Stätte daselbst. Wenn in gewissen Zwischenzeiten bei Regierungswechsel sich dennoch gesetzlose Verhältnisse geltend machten, so waren dieselben bald vorübergehend und wurden mit verdienter Entrüstung von den Geschichtsschreibern gekennzeichnet. So heißt es in Richter Kap. 6, 6; 21, 25: „Und in diesen Tagen gab es keinen König in Israel, Jeder that, was in seinen Augen recht war." — Sehen wir uns weiter in der Geschichte um, so gab es am Ende des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina in den Jahren der Nationalerhebung der Juden gegen die römische Herrschaft daselbst eine Kriegspartei, die der Zeloten, „Kanaim" genannt[7]), welche jede Herrschaft des Menschen über Menschen verwarf und zu ihrem Wahlspruch hatte: „Gott allein ist Herr".[8]) „Keinen Menschen soll man „Herr" nennen"[9])! Man wäre geneigt, die Anhänger dieser damaligen Kriegspartei als die Anarchisten des jüdischen Staates zu bezeichnen und so für den Anarchismus ein hohes Alter zu vindizieren. Aber eine nähere Prüfung der Berichte darüber bei Josephus, dem zeitgenössischen Geschichtsschreiber, zeigt klar, daß sie mit diesem Rufe nur die

---

[1]) Vergl. Hamburger R. E. I. Artikel: „Lehre und Gesetz". [2]) Daselbst: „Gleichberechtigung". [3]) Daselbst: „Besitz" und „Eigentum". [4]) Daselbst: „Sabbat- und Jobeljahr". [5]) Daselbst Supplement II. Artikel: „Arbeiter". [6]) Siehe die betreffenden Artikel daselbst. [7]) Vergl. daselbst II. Artikel: „Zeloten". [8]) Josephus b. j. 7. 10. 12. [9]) Daselbst Antt. 18. 1. 6.

Vernichtung der Römerherrschaft in Palästina im Auge hatten und für die Wiederherstellung des alten jüdischen Staatswesens, der Theokratie, des Mosaismus, den Kampf aufnahmen. Ausdrücklich wird von ihnen berichtet, daß sie mit Dolchen bewaffnet umherzogen, um die Römerknechte, Römerlinge, als Feinde des Vaterlandes schonungslos niederzustoßen.[1]) Die Zeloten in der Geschichte des jüdischen Krieges gegen Rom waren daher keine „Anarchisten" im heutigen Sinne. Es wetteifern vielmehr die Lehren und Aussprüche in dem Schrifttum der Bibel und der Talmuden miteinander in der Einschärfung der Ehrfurcht vor der Obrigkeit und ihren Organen jedes Landes. Wir bringen von denselben: „Fürchte, mein Sohn, Gott und den König und lasse dich nicht mit Aufrührern ein"[2]); ferner: „Fluche nicht der Obrigkeit, und den Fürsten des Volkes sollst du nicht verwünschen"[3]); „Fördert das Heil des Staates, wohin ich euch gewiesen und betet für ihn zum Herrn, denn in seinem Wohle wird auch euch wohl sein"[4]); „Dienet dem Könige von Babel, und ihr werdet leben!" lauteten die Mahnungen des Propheten Jeremia an die Exulanten in Babylonien.[5]) Eine andere Stelle berichtet, daß die Exulanten bei der Uebersendung von Geschenken nach Jerusalem von den Empfängern derselben forderten: „Betet für das Leben Nebukadnezars, des Königs von Babel, und für das Leben Belsazars, seines Sohnes; ihre Tage auf Erden mögen sein wie die Tage des Himmels, damit wir glücklich leben unter dem Schatten des Königs von Babel und unter dem Schatten seines Sohnes Belsazar, damit wir ihnen lange dienen und Gnade vor ihnen finden".[6]) So galt es bei den Juden stets als Gesetz: Liebe und Treue gegen die Landesobrigkeit und deren Anordnungen zu erweisen und für deren Wohl zu beten. Die Geschichte berichtet, daß die Juden in Palästina bei der Wiederbegründung ihres Staatslebens in Palästina für die Könige von Persien, solange sie unter deren Oberhoheit standen, Opfer darbrachten und für das Wohl derselben beteten.[7]) Dasselbe geschah für die syrischen Könige, als Palästina unter deren Oberhoheit kam.[8]) Es lautete die Anrede des Hohenpriesters an Alexander den Großen auf seinem Zuge durch Palästina, als er den Tempel in Jerusalem mit seiner Gegenwart beehrt hatte: „Dieser Tempel ist die Stätte, wo für dich und dein Reich, daß es nicht zerstört werde, gebetet wird".[9]) Später betete und opferte man daselbst für das Leben der römischen Kaiser, als nach dem Tode des Königs Herodes I. Rom seine Oberhoheit über Palästina ausgedehnt hatte. Das Aufhören dieser Opfer für Roms Kaiser wurde als erstes Zeichen des Aufstandes gegen die römische Herrschaft über Palästina angesehen und bildete den Anfang jenes verhängnißvollen Krieges, der mit der Zerstörung Jerusalems endete. Diese Zerstörung Jerusalems und seines Gottestempels durch die Römer, so schmerzlich sie auch für die Juden war und so hart auch darauf Roms Herrschaft infolge des Barkochba'schen Aufstandes die jüdische Bevölkerung Palästinas gedrückt hatte, vermochte doch nicht die jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer davon abzubringen, Treue und Anhänglichkeit gegen Rom dem Volke einzuschärfen. So lautete die Mahnung eines Lehrers im 1. Jahrh. n., des Priestervorstehers Chanina: „Betet für das Wohl der Obrigkeit, denn existierte nicht die Furcht vor derselben, es würde der Eine den Andern verschlingen".[10]) Ein Lehrer des dritten Jahrhunderts fügt diesem Ausspruch erklärend hinzu: „Wie die Fische im Meere die größeren die kleineren verschlingen, so würde es auch bei den Menschen geschehen, existierte keine Obrigkeit".[11]) Dieselbe Lehre

---

[1]) Josephus Antt. 20. 8. 5. [2]) Spr. Sal. 24, 23. [3]) 2 M. 22, 27. [4]) Jeremia 29, 5, 17. [5]) Das. 27, 17. [6]) Baruch 1, 10, 14. [7]) Josephus, Antt. 11, 4, 6. [8]) Daselbst. [9]) Joma S. 69a. Megillath Tanith 9 Midrasch rabba 3. B. Moses Abschn. Schmini gegen Ende. [10]) Aboth 3, 2. [11]) Aboda Sara S. 4a.

wird noch im 4. Jahrhundert n. von dem Lehrer Rab Jehuda wiederholt. Ein dritter Lehrer am Ende des 1. Jahrhunderts n., R. Jose ben Kisma, ermahnte nachdrucksvoll seinen zeitgenössischen Lehrer Chanina ben Teradjon, sein Vorhaben, gegen die hadrianischen Verfolgungsedikte Lehrvorträge öffentlich zu halten, aufzugeben — mit den Worten: „Siehst du es nicht ein, daß die Römer von Gott zur Herrschaft eingesetzt sind? Sie haben unser Gotteshaus zerstört, die Frommen getötet, all ihr Gut vernichtet und bestehen dennoch!“[1]) Das Größte darin haben die Volks- und Gesetzeslehrer im 3. Jahrhundert geleistet. Von denselben in Palästina nennen wir R. Josua ben Levi und R. Jochanan. Dieser lehrte, daß die Einsetzung der Obrigkeit zu den Gegenständen gehört, die unmittelbar durch Gott geschehen.[2]) Ueber die Achtung vor den Obrigkeitspersonen lehrte er: „Sollte es auch der Leichtsinnigste unter den Leichtsinnigsten sein, versage ihm nicht deine Achtung; betrachte ihn gleichsam als den Trefflichsten der Trefflichsten“.[3]) Von Ersterem ist das schöne Gleichnis darüber: „Der Schweif einer Schlange sprach einst zu deren Haupt: Wie lange noch willst du der Erste sein, überlasse mir die Führerschaft. Da trat der Schweif die Führerschaft an, er zog die Schlange über Wassergräben und fiel hinein, über Brandstätten und stürzte in dieselben, über Dornen und Disteln und verwundete sich. So war der Leib der Schlange gar arg zugerichtet. Was war der Grund davon? Weil nicht der Kopf, sondern der Schweif Führer war. So geschieht es bei den Menschen. Folgen die Kleinen den Großen, erfüllt Gott ihre Wünsche, aber wenn die Obern den Untern folgen, geschieht nur Unglück“.[4]) In Babylonien hat der Gesetzeslehrer Samuel in Nehardea als Norm aufgestellt: „Das Gesetz der Obrigkeit ist ein gültiges Gesetz“.[5]) Ferner: Sollte die Obrigkeit befehlen, einen Berg abzutragen, ich würde ihn abtragen lassen und nicht dem Befehle ungehorsam sein“.[6]) Eine andere Mahnung erinnert, den Boten der Obrigkeit gleich der Obrigkeit selbst zu achten, daher man jede Steuerentziehung an denselben für verboten hielt.[7]) Aber schon früher waren es die Lehrer des 1. und 2. Jahrhunderts, welche die von nichtjüdischen Gerichten ausgestellten Dokumente als vollgültig erklärten.[8]) Von R. Schechet im 4. Jahrhundert n. ist die Lehre: „Die Obrigkeit auf der Erde ist gleich der Obrigkeit im Himmel hoch zu achten“.[9]) Aehnlich lautet eine andere Lehre von ihm. Nach Vollendung des Schöpfungswerkes heißt es: „Es war sehr gut“ (1 M. 1,31), das ist die Obrigkeit im Himmel; „und siehe, es ist sehr gut“ (daselbst), das ist die Obrigkeit auf der Erde“.[10]) Das Gesetz befiehlt daher, bei der Begegnung eines regierenden Fürsten den Segen zu sprechen: „Gepriesen seiest du, o Herr, du verleihst dem Menschen von deiner Majestät!“ Andere Lehrer mahnen: „Stets habe Ehrfurcht vor der Obrigkeit“.[11]) Ferner: „Die Obrigkeit auf der Erde verhängt nur das über den Menschen, was ihr von oben (Gott) eingegeben wird“.[12]) Mehreres siehe: „König“, „Fürst“ und „Obrigkeit“.

Angeberei, Denunciation, מסירה, auch דלטוריא, Delatoria; **Angeber,** Denunciant, מסור; Angeber, Denuncianten, מסורות, auch דלטורים oder דילטורין. Wir sprechen hier von der Angeberei, Denunciation, im Sinne von Verrat und Verräterei, die sich auf Angaben von Sachen oder Handlungen gegen Freunde und Feinde bezieht, welche in gewissen Kreisen, als z. B. in Familien, Gesellschaften, Vereinen, Religionsgenossenschaften, Gemeinden und Völkerschaften geheim gehalten

[1]) Daselbst S. 8a. [2]) Berachoth S. 55a. [3]) Midrasch rabba zu Koheleth 1, 4. [4]) Midrasch rabba 5 Mose Abschn. 1. [5]) Gittin S. 1, Baba bathra S. 3b. [6]) Daselbst. [7]) Sifre zu 4 Mos. 1, 7. Gemara Schebuoth S. 44. Baba Kama S. 113b. [8]) Gittin S. 11a. R. Akiba u. R. Gamliel II. [9]) Berachoth S. 58b. [10]) Midrasch rabba 1 M. Absch. 16. [11]) Sebachim S. 19b. [12]) Midrasch rabba zu Koheleth Kap. 10, 11.

werden sollten. Diese Angeberei, die im Judentume entschieden als sündhaft und frevlerisch bezeichnet und verdammt wird,[1]) haben wir von der rechtlichen Denunciation, Anzeige eines Verbrechens an die Behörde, zu unterscheiden, deren Angabe im jüdischen Gesetz ausdrücklich befohlen wird. Wir lesen darüber 3. M. 5, 1: „So Jemand sündigt, er hört die Stimme der Verwünschung; er ist Zeuge, er sah es und weiß es, wenn er es nicht sagt, so trägt er seine Schuld".[2]) Von den verräterischen Angebereien hatte das Judentum, besonders in den Zeiten schwerer Verfolgungen, viel zu leiden; wir wundern uns daher nicht, wenn die Gesetze gegen die Angeber und Verräter im talmudischen und nachtalmudischen Schrifttum der Juden ungemein streng waren. Das mosaische Gesetz, wie es uns im Pentateuch vorliegt, hat keine Bestimmung gegen den Angeber. Die Mahnung in 3. Mos. 19. 16: „Gehe nicht als Anbringer, רכיל, unter deinem Volke einher und stehe nicht still bei dem Blute deines Nächsten" scheint mehr gegen „Verleumdung" gerichtet zu sein und hat nichts mit der „Angeberei" im Sinne von Verrat zu thun. Auch die andern biblischen Bücher haben nichts, was direkt auf das Verbrechen der verräterischen Angeberei bezogen werden kann. Das 1. B. Samuel 22, 10—12 bringt die Angeberei des Doeg an Saul gegen den Priester Ahimelech zu Nob, der David mit Brot und dem Schwerte des Goliat versah, aber ohne einen Ausdruck des Tadels gegen den Angeber. Nur die Angeberei des Zibi an David gegen Mephiboseth[3]) wird in dem spätern Schrifttum getadelt. Es scheint, daß Verrat und Angeberei in Israel während des ersten jüdischen Staatslebens noch nicht heimisch waren. Gegen den äußeren Feind herrschte im Volke eine Einigkeit, die jeden Verrat und jede Angeberei unmöglich machte. Der Prophet Jeremias (s. d. A.) wurde im Kriege gegen die Chaldäer unter Nebukadnezar (s. d. A.) des Einverständnisses mit dem Feinde verdächtigt, was jedoch grundlos war. Erst im zweiten jüdischen Staatsleben und nach demselben, besonders in den Jahrhunderten des Mittelalters bis in die Neuzeit, die Gegenwart nicht ausgeschlossen, hatte das Judentum viel von der Angeberei zu leiden. Schon bei der Wiederbegründung des zweiten jüdischen Staatslebens erhoben sich Angebereien von Seiten der vom Tempelbau zurückgewiesenen Samaritaner gegen die Juden in Jerusalem an die persischen Satrapen, der Wiederaufbau des Tempels und der Stadtmauern Jerusalems sei der Anfang des Abfalls und der Empörung gegen die persische Herrschaft, und bewirkten, daß der Weiterbau gestört und eingestellt werden mußte.[4]) Stärker trat die Angeberei in der Mitte der Juden selbst zur Zeit der makkabäischen Erhebung (s. Makkabäer) gegen die Herrschaft der Syrer in den Jahren 169 bis 160 hervor. Es waren die griechisch gesinnten Juden, die jüdischen Hellenisten (s. d. A.) in Palästina, welche die Hellenisierung der Juden durchsetzen wollten und vor keinem Mittel zurückschreckten, das zur Verwirklichung ihres Vorhabens dienen konnte. Zur Kenntnis des jüdischen Zeremonialgesetzes in seiner Einzelnheit, welche die Edikte der syrischen Religionsverfolgung darthun, konnten die Syrer nur durch jüdische Helfershelfer gelangt sein. Jason, Menelaos und Alkimos standen an der Spitze der jüdischen Hellenisten in Palästina —, ein wichtiger Teil der Angeberei mag ihr Werk gewesen sein. Zur Zeit des jüdischen Krieges gegen Rom gab es bei den Juden in Palästina eine Friedenspartei, die mit den Römern liebäugelte, unter deren Parteigängern es gewiß nicht an Angebern gefehlt haben mochte. Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus,

[1]) Siehe weiter. [2]) Vergl. Spr. Sal. 29. 24: „Wer mit Dieben umgeht, haßt sich selbst; er hört den Fluch und darf nicht reden". Siehe Frankl, Der gerichtliche Beweis S. 82—83 und S. Mayer, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer, B. III. S. 350—351 und in dieser R. E. Artikel: „Zeugen". [3]) Siehe: „Mephiboseth", „David" und „Zibi". [4]) Esra 4. 4—5; Graetz, Geschichte. Bd. I. S. 66. 67.

der später von Titus hohe Ehren erhielt und den Beinamen Flavius führte, wurde von seinen jüdischen Zeitgenossen der Angeberei und des Verrats verdächtigt, was nicht ganz grundlos gewesen ist. Viel zu leiden hatten die Juden von jüdischen Angebern nach der Besiegung des barkochbaischen Aufstandes (s. Barkochba), als darauf die schweren hadrianischen Verfolgungen (s. d. A.) verhängt wurden, die gegen den ferneren Fortbestand der Lehre und des Gesetzes des Judentums gerichtet waren und deren Lehrer und Verkünder mit dem Tode bedrohten. Jüdische Angeber verrieten den römischen Auflaurern die Art und Weise, wie die Juden dennoch heimlich die Vorschriften ihres Religionsgesetzes vollziehen. Wir haben ausführlich darüber in dem Artikel: „Hadrianische Verfolgung" berichtet und wollen dasselbe hier nicht wiederholen. Es wurden besonders die Volks- und Gesetzeslehrer in ihren Zusammenkünften beobachtet und von Angebern verraten. So wird von R. Simon b. Jochai (s. d. A.) erzählt, daß er infolge einer Aeußerung gegen die römischen Behörden in einer Unterhaltung mit seinen Kollegen R. Jose und R. Juda, welche den Römern verraten wurde, sich durch die Flucht retten und darauf 13 Jahre in einer Höhle seinen Aufenthalt nehmen mußte. Von Elasar ben R. Simon (s. d. A.) wird berichtet, daß er den Römern die Juden angab, die gegen die Römer Freibeuterei trieben. Der Patriarch R. Juda I. stellte ihn darüber zur Rede: „Du lieferst das Volk unseres Gottes zum Tode aus!" Er antwortete: „Dornen vernichte ich und reinige den Weinberg!" „Nicht doch", entgegnete der Patriarch, „mag der Herr des Weinberges kommen und die Dornen vernichten!"[1]) Dem Volks- und Gesetzeslehrer R. Josua ben Levi (s. d. A.), heißt es in einer Sage, erschien oft der Prophet Eliahu (s. d. A.). Eines Tages konnte er dem Andrängen der römischen Behörde nicht widerstehen und lieferte derselben einen Flüchtling aus, der von ihr verfolgt und bei diesem Lehrer Schutz gesucht hatte. Der Prophet Eliahu erschien ihm nicht mehr. R. Josua ben Levi war darüber sehr betrübt und fastete mehrere Tage und that Buße. Der Prophet Eliahu kam wirklich darauf wieder. „Warum erschienst du mir nicht so lange?" fragte der Rabbi ihn. Dieser antwortete: „Sollte ich auch einem Verräter erscheinen?"[2]) Man verbot, heißt es ferner, im 1. und im 2. Jahrhundert die Erlernung der griechischen Sprache, damit die Angebereien von Seiten der Juden sich nicht mehren.[3]) Andererseits lautete der Spruch: „Der Sohn Davids (Messias) kommt erst, wenn die Angebereien überhand nehmen werden", d. h. wenn der Trug derselben durch ihre Ueberhandnahme aufgedeckt wird.[4]) Aber alles das war nur ein Vorspiel zu dem, was die Juden durch die Angeber aus ihrer Mitte in den Zeiten des Mittelalters zu leiden hatten. All die Anklagen und Beschuldigungen gegen die Juden, als z. B. von dem Gebrauche des Blutes zum Passahfest, der Beschimpfung des Christentums und dessen Stifters in den jüdischen Schriften u. a. m., welche den Judenfeinden als Vorwand zu den schwersten Verfolgungen gegen die Juden dienten — hatten in den erlogenen Angebereien seitens getaufter Juden ihren Grund. Im 13. u. 14. Jahrhundert wüteten die jüdischen, getauften Angeber gegen die Gebetbücher. Man scheute sich nicht zu lügen, daß dieselben Lästerungen gegen das Christentum und dessen Bekenner enthielten. So mußte sich der Rabbiner Jechiel aus Paris im Jahre 1240 gegen derartige Angebereien verteidigen. Gegen 1370 wurde in Spanien das Gebet „Alenu" (s. d. A.) zur Anklage gegen die Juden mißbraucht.[5]) Um derartigen Angebereien die Spitze abzubrechen, sah man sich genötigt, ganze Stücke der Gebete teils zu ändern, teils

[1]) Baba mezia S. 83a. [2]) Jeruschalmi Teruna VII fol. 46 ff. [3]) Daselbst. Peu 1. fol. 15a. מפני המסורות. [4]) Gemara Bable Sanhedrin S. 97a. אין בן דוד בא עד שירבו המסורות. [5]) Zeda Laderech I. 1. 36.

wegzulassen. Noch im Jahre 1542 sah sich der Rabbiner Katzenellenbogen infolge der Angebereien genötigt, Aenderungen in den Selichothgebeten vorzunehmen.[1]) Gegen Talmud und Midrasch wiederholten sich die Angebereien in jedem Jahrhundert, welche die Konfiszierung und Verbrennung des Talmuds und der andern jüdischen Schriften in Spanien, Frankreich, Deutschland und Italien zur Folge hatten. R. Mair in Padua erklärte einem Freunde,[2]) daß körperliche Strafen auf Talmudbesitz und Talmudstudium gesetzt seien, und 1595 wurden in Prag sämmtliche Gebetbücher den Juden abgenommen. Am schrecklichsten richtete die Angeberei Verheerungen im Judentum im 13. Jahrhundert an, in der unseligen Kampfeszeit gegen die Schriften des unsterblichen Moses Maimonides.[3]) Die Gegner derselben in Nordfrankreich griffen zu dem schändlichen Mittel der Angeberei; fremde Mächte wurden von ihnen um Hilfe angerufen; christliche Autoritäten sollten über jüdisches Schrifttum zu Gericht sitzen und die Vertilgung desselben dekretieren. Kapuziner und Dominikaner (Predigermönche), die damaligen Großwürdenträger des Ketzergerichts wurden aufgesucht. Sie riefen ihnen zu: „Ihr vernichtet in Eurer Mitte jeden Unglauben, alle Ketzerei; nun denn, beseitigt auch die Schriften aus unserer Mitte, welche den Boden des Glaubens erschüttern! Warum sorgt Ihr nicht auch für uns, bannt auch aus unserer Mitte die ansteckende Krankheit?“ Die Dominikaner ließen nicht lange auf sich warten. Ohne jedwede Untersuchung wurden sämmtliche Schriften von Moses Maimonides und mit ihnen eine Menge anderer hebräischer Bücher in Montpellier und Paris verbrannt. Zehn Jahre später, 1244, wurden ebenso in Paris auf die Angebereien eines Apostaten die Talmuden mit andern wertvollen hebräischen Bibelkommentaren, auch Gebetbücher u. a. m., mehrere Wagenladungen, verbrannt. Noch im 16. Jahrhundert waren es die Apostaten Victor v. Karber und Pfefferkorn, auf deren Angebereien die Schriften der Talmuden mit anderen hebräischen Werken confisziert wurden. Aber schon lebten und wirkten erleuchtete Männer in Deutschland, unter ihnen ein Reuchlin, der sich des confiszierten Schrifttums annahm und die Angebereien als niederträchtige Verleumdungen zurückwies, so daß die confiszierten Schriften freigegeben wurden. Wundern wir uns daher nicht, wenn Angeber und Angebereien als die schwersten Verbrechen im Judentum gebrandmarkt werden. Der Angeber wird einem Mörder gleichgehalten[4]); seine Zeugenaussage hat keinen Glauben[5]); er wird von der Seligkeit in der künftigen Welt ausgeschlossen. Im allgemeinen heißt es von der Angeberei: „Der Mensch hat nur einen Mund, und da vermag die Welt dabei kaum zu bestehen; wie stände es da mit derselben, wenn er einen doppelten Mund hätte?“[6]) Ferner heißt es: „Die Kriegsschaaren Ahabs siegten, weil es unter ihnen keine Angeber gab“.[7]) „Die Söhne meiner Mutter grollten mir (Hoheslied 1. 6), das sind die verbrecherischen Juden, die uns vermittelst des Christentums wehe thun und uns um Geld bringen“.[8]) Ueber das Schwere dieses Vergehens hat der Talmud folgende Aussprüche: „Die Angeberei wird, in Bezug auf ihre Folgen Zunge des Dritten oder Drittzunge, תליתא לישנא, genannt, weil sie oft dreifach tödtet: den Angeber, den Empfänger der Angeberei und den, gegen welchen die Angeberei gerichtet ist.[9]) „Man sprach,

---

[1]) Luzzatos, Mitteilungen vom Jahre 1852. [2]) In Nr 1 seiner Responsen Fol. 8a. [3]) Siehe Ausführliches darüber in dem Artikel: „Denk-, Lehr- und Redefreiheit“. [4]) Midrasch zu Mischle Kap. 6. u. Derech erez Absch. 11. [5]) Frankel, Beweis, Denunciation. [6]) Jeruschalmi Berachoth I. S. 3b. [7]) Jeruschalmi Pea 1. S. 16a. daselbst Berachoth I. 5. [8]) Zunz, Ritus S. 13. [9]) Erachin S. 15B. Taanith S. 8a. לישן תליתאי קטל תליתאי הורג מספרו ולמקבלו ולמספרו עליו, Vergl. Jeruschalmi Pea I. S. 16a; Midr. rabba 3. Mos. Absch. 26. S. 169c.

heißt es ferner, zur Schlange, wie kommt es, daß wenn du in ein Glied stichst, dein Gift sich in den ganzen Körper verbreitet? Mich fragt ihr, richtet diese Frage an den Verläumder, den Angeber; er sitzt in Rom und tödtet in Syrien oder er wohnt in Syrien und tötet in Rom".[1])

D.

Denk- Lehr- und Redefreiheit. חירות לדעת, להורות ולדבר. Die freie Forschung und die freie Lehre auf dem ganzen Gebiete des menschlichen Wissens, diese Errungenschaften der Neuzeit, der Boden unserer Kultur und Bildung, waren im Judentum sehr früh heimisch, wo sie die Grundlage und den Lebensodem seines Baues bildeten, die ihn erhalten und verjüngen sollten. Das Suchen und Forschen, das Wahrnehmen und Erkennen werden im biblischen und nachbiblischen Schrifttume der Juden als eine der Hauptpflichten seines religiösen Bekenntnisses eingeschärft. Es ist, als wenn wir ein Lehrbuch irgend einer weltlichen Wissenschaft, eines philosophischen Werkes vor uns hätten, das vor allen denkende Menschen, selbsturteilende Jünger bilden wollte. Die Natur in allen ihren Schöpfungen gilt als ein aufgeschlagenes Buch der göttlichen Weisheit, das für den Menschen nächst der Offenbarung auf Sinai einen Quell des Lebens und der heilsamsten Lehren enthält. „Der Ewige, redet da die Weisheit, schuf mich als Erstes seiner Schöpfung, lange vor seinen Werken . . . . . Als er den Himmel aufgestellt, war ich dort, da er das Gewölbe auf die Fläche der Fluten setzte, droben die Wolken befestigte, die Quellen der Flut sicherte, dem Meere seine Grenze setzte, damit das Wasser sein Ufer nicht überschreite. Ich war bei ihm die Künstlerin, sein Lustkind tagtäglich; ich spiele vor ihm zu jeder Zeit, spiele auf dem Kreis seiner Erde, und meine Freude habe ich bei den Menschenkindern. Nun, so höret, ihr Söhne, auf mich: Heil denen, die meine Wege bewahren Heil dem Menschen, der auf mich hört, an meinen Thüren wacht Tag für Tag . , . . denn wer mich findet, findet Leben und Wohlgefallen von dem Ewigen".[2]) So bringen die Psalmen, das Buch Hiob, das Buch Koheleth und die Sprüche Salomos Philosopheme über verschiedene Themen des religiösen Bekenntnisses. Das Buch Hiob behandelt die Vergeltungslehren, die Leiden des Gerechten im Einklange mit der göttlichen Gerechtigkeit[3]); das Buch Koheleth philosophiert über die Bestimmung des Menschen, das höchste Gut, die Idee der Unsterblichkeit u. a. m [4]); die Psalmen bringen Betrachtungen über die Schöpfung, die Naturgesetze, die Welt und mehrere Religionslehren, als Psalm 78 über die Vergeltung; Psalm 139 über die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes; Psalm 73 und 93 über das Glück des Frevlers und die Gerechtigkeit Gottes; Psalm 90 über die Ewigkeit Gottes; Psalm 147, 148, 103 und 104 über das Weltganze, die Naturkräfte, die göttliche Vorsehung u. a. m. Wir sehen, daß das Judentum die Erkenntnis, das vernunftgemäße Denken und Urteilen, die freie Forschung zur Grundlage seines Gottesbekenntnisses gemacht hat. Gott, Schöpfung, Mensch, Willensfreiheit, Offenbarung, göttliche Vorsehung, Vergeltung, Unsterblichkeit u. a. m. sollen verstandesgemäß erforscht, mit Vernunftgründen dem Menschen vorgeführt werden. „Damit du erkennest!"[5]) „Und so erkenne es heute und führe es deinem Herzen zu, daß der Ewige Gott ist, im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst Keiner!"[6]) Damit alle Völker der Erde erkennen, daß der Ewige Gott ist, sonst

---

[1]) Jeruschalmi Pea I. 1. דיתיב ברומי וקטל בסוריא וקטל ברומי
[2]) Spr. Sal. 8, 22—35. Vergl. den Artikel „Weisheit" in dieser R.-E. [3]) Siehe den Artikel „Ijob" daselbst. [4]) Daselbst: „Koheleth". [5]) 2. M. 6, 7. [6]) 5. M. 4, 39.

Niemand!"[1]) sind die oft sich wiederholenden Ausrufe. „Erkenne den Gott deines Vaters!" wird als die Mahnung Davids an Salomo, seinen Sohn, gekannt.[2]) „Voll wird die Erde der Erkenntnis Gottes sein, wie Wasser das Meer bedeckt," bildete den prophetischen Ausspruch bei Jesaia von der Zukunft der Menschheit.[3]) Nicht blindlings annehmen, gedankenlos nachreden, sondern eingehend prüfen, erkennen und beherzigen sollen die Mittel sein, welche die Menschen der Religion zuführen. Den Glauben im Sinne von „wahr halten" einer Lehre, deren Wahrhaftigkeit durch nichts bezeugt werden kann, kennt das Judentum nicht. Der Glaube, den es für seine Lehre fordert, ist nicht der blinde Glaube, der Glaube ohne Gründe, auch nicht der vernunftwidrige, der die menschliche Vernunft in Fesseln bannt und ihr zu schweigen gebietet, sondern der, welcher die Zeugen seiner Wahrhaftigkeit mit sich führt, auf die er sich beruft und durch die er erkannt sein will. So geschieht die Verkündigung des Gottesglaubens in dem ersten Ausspruch des Dekalogs: „Ich bin der Ewige, dein Gott" mit dem Zusatze, dem geschichtlichen Zeugnisse: „der ich dich aus Aegypten geführt, aus dem Hause der Knechtschaft".[4]) In 5. M. 6, 4 wird dieses Gottesbekenntnis wiederholt eingeschärft, aber wieder nicht mit der Mahnung „Glaube", sondern mit dem Ausdruck: „Höre", als: „Höre, Israel, der Ewige, dein Gott, ist Gott der Eine." Mit Recht bemerkt der unvergeßliche Moses Mendelssohn: „Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: „Du sollst glauben", sondern alle heißen: „Du sollst thun" oder „nicht thun". Dem Glauben wird nicht befohlen, denn der nimmt keine andere Befehle an, als die, welche auf dem Wege der Ueberzeugung zu ihm kommen".[5]) „Ich erkenne", sagt er, „keine anderen ewigen Wahrheiten an, als die, welche der menschlichen Vernunft nicht nur nicht unbegreiflich sind, sondern auch durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden können".[6]) „Die Grund- und Glaubenssätze unserer Religion beruhen auf dem Fundament des Verstandes."[7]) „Uns sind", heißt es weiter, „Gesetze, Gebräuche vorgeschrieben. In Ansehung der Lehrmeinungen sind wir frei".[8]) „Die göttliche Religion zückt kein Racheschwert, ihre Macht ist die göttliche Kraft der Wahrheit".[9]) Wie es scheint, folgt hiermit Moses Mendelssohn seinem großen philosophischen Lehrer Moses Maimonides (1135—1204), der ebenfalls in seinem Buche „Jad Chasaka" als erstes Gebot aufstellt: „Die Grundlehre aller Grundlehren und die Säule der Weisheit ist: zu erkennen oder zu wissen, לידע, daß es einen Gott giebt", wo ebenfalls nicht להאמין, „zu glauben", sondern „zu wissen" oder „zu erkennen" angegeben wird. Nicht minder war es mit der Rede- und Lehrfreiheit, die im Judentume zu allen Zeiten als ein unantastbares Gut, ein Erbe der Väter, hochgeachtet und gern geschützt wurde. So lautete schon nach 4. B. Mos. 11, 28 u. 30 die Antwort Moses auf die ihm von Josua gebrachte Anzeige: „Siehe, Eldad und Medad weissagen im Lager, mein Herr wehre es ihnen!" — „Bist du für mich eifersüchtig, möchte doch das ganze Volk Propheten sein!" Also der Redefreiheit keine Störung. Das ganze Institut des Prophetentums mit dem Auftreten und der Wirksamkeit der Männer, die aus ihm hervorgegangen, wäre ohne Rede- und Lehrfreiheit undenkbar. Die Propheten treten in ihren Reden gegen Könige, Fürsten, Priester, Richter und andere hohe Beamten auf und deckten frei deren Fehl auf, als z. B. Samuel gegen Saul, Nathan gegen David, Eliahu gegen Ahab u. a. m., was sicherlich bei Nichtexistenz der Rede- und Lehrfreiheit die schwersten Strafen für dieselben zur Folge gehabt hätte. „Mache dich auf",

---

[1]) Josua 4, 24. [2]) 1. Chr. 28, 9. [3]) Jesaia 11, 9. [4]) 2. M. 20, 1. [5]) In seiner Schrift „Jerusalem" S. 321. [6]) Daselbst. S. 311. [7]) M. Briefe Nr. 9 bei Kaiserling, Moses Mendelssohn. S. 495. [8]) Daselbst. S. 602. [9]) Daselbst.

lautete der Ruf an den Propheten Jeremia, „und rede zu ihnen, was ich dir befehle, zage nicht vor ihnen, sonst mache ich dich vor ihnen zu Schanden. Siehe, ich setzte dich heute ein als feste Stadt, eherne Säule gegen die Könige, Fürsten, Priester und das Volk."[1]) Auch die Angabe der Existenz falscher Propheten ist ein Beweis der herrschenden Lehr- und Redefreiheit im Judentume. An zwei Stellen in dem biblischen Schrifttume wird mit Nachdruck von der Unanfechtbarkeit der Redefreiheit der Propheten berichtet und von dem Schutze erzählt, der ihnen gegen etwaige Angriffe und Anklagen infolge ihrer freien Aeußerungen gewährt wurde. In 1. K. 22, 13—28 wird von der freien, strengen Abmahnungsrede des Propheten Michajahu gegen den verabredeten Feldzug der vereinten Könige Ahab und Josaphat gegen Ramoth in Gilead erzählt. Der Prophet spricht erst verdeckt und zweideutig, da rief ihm der König Josaphat zu: „Wie oft soll ich dich denn beschwören, nur die Wahrheit im Namen des Ewigen zu verkünden!"[2]) Offen und frei redete er darauf von den verhängnißvollen Folgen dieses Krieges und schloß mit den Worten gegen Ahab: „Wenn du in Frieden zurückkehrst, hat der Ewige nicht durch mich gesprochen".[3]) Das zweite Beispiel von dem Schutz der Redefreiheit des Propheten haben wir in Jeremia 26, 1—20. Der Prophet Jeremia spricht gegen den beabsichtigten treulosen Abfall des Königs Jojakim und dessen Räthe von dem Könige Nebukadnezar in Babel. „Diesem Hause, dem Tempel in Jerusalem, und der Stadt", lautete der Schluß seiner Rede, „wird es so ergehen, wie es der Gottesstätte in Silo ergangen, diese Stadt wird zum Fluch aller Völker!"[4]) Das Volk, die Priester und die Propheten ergriffen ihn und klagten ihn darauf des Hochverrats an. Eine Gerichtssitzung wurde veranstaltet, und die Priester und die Propheten sprachen das Todesurteil über ihn aus. Unerschrocken hielt der Prophet seine Verteidigungsrede: „Gott hat mich gesandt", sprach er, „gegen diese Stadt und über diesen Tempel zu weissagen; ich befinde mich in euren Händen, verfahret mit mir nach eurem Gutdünken; aber wisset, so ihr mich tötet, vergießet ihr unschuldiges Blut, denn in Wahrheit hat mich Gott gesandt, euch dieses Alles zu verkünden". Diese Rede verfehlte nicht ihre Wirkung. Sofort traten die Fürsten für Jeremia ein; sie sprachen: „Der Mann hat nicht den Tod verschuldet, denn im Namen des Ewigen, unseres Gottes, hat er zu uns gesprochen!" Ihnen schlossen sich auch bald die Landesältesten an, sie beriefen sich auf ähnliche Reden des Propheten Micha in den Tagen des Königs Hiskia; er weissagte, daß Zion als Acker gepflügt, Jerusalem ein Steinhaufen und der Tempelberg eine Waldhöhe werden sollen.[5]) Der Prophet blieb unbehelligt, aber der König und das Volk besserten darauf ihren Wandel, und das Unheil blieb aus". Das drang durch; Jeremia wurde frei. Im zweiten jüdischen Staatsleben in Palästina trat die Lehr- und Redefreiheit noch viel kühner und mächtiger auf. Unter dem Schutze der Lehr- und Redefreiheit entfaltete sich das reichhaltige Schrifttum des jüdischen Hellenismus, geschah die Bildung von verschiedenen religiösen Sekten und Parteien unter den Juden Palästinas und Alexandriens. Dieselben traten mit den sie umgebenden gebildeten Griechen in stärkern Verkehr und wurden bald auch mit den geistigen Schätzen derselben vertraut. Eine mächtige geistige Bewegung machte sich unter den griechisch gebildeten Juden Palästinas, Alexandriens und Syriens überhaupt geltend. Die Lehren und Gesetze ihrer heiligen Schriften sollten mit den Anschauungen und Ansprüchen der gebildeten Welt der Hellenen in Einklang gebracht werden und im Gewande griechischer Weisheit oder wenigstens in der Sprach- und Denkweise der Griechen erscheinen. Der Hauptsache nach hatte auch bei den jüdischen Nichthellenisten dieser geistige Aufschwung nichts Anstößiges und wurde beifällig begrüßt,

[1]) Jeremia 2, 27. [2]) 1. K. 22, 16. [3]) Das. V. 28. [4]) Jeremia 26, 6. [5]) Jeremia 22, 18, 19.

da im Judentume die Denk- und Lehrfreiheit heimisch war. Es entwickelte sich schnell ein hellenistisches Schrifttum mit Religionsphilosophemen, welche in den Schriften Philos ihre Zusammenfassung und ihren weiteren Ausbau erhielten. Wir haben in den Artikeln: „Religionsphilosophie", „Religionsgespräche", „Ethik, philosophische", „Griechenthum", „Hellenismus", „Judentum", „Aristobul" ausführlich über diese Thätigkeit der freien Forschung und der freien Lehre im Judentume gesprochen, und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Indessen waren es nicht nur die jüdischen Hellenisten, die griechisch gebildeten Juden, die den Weg der freien Lehre betraten, sondern auch die der griechischen Bildung fern gebliebenen Volks- und Gesetzeslehrer der Juden Palästinas; auch sie hielten an dieser freien geistigen Bewegung fest. Die Freiheit der Forschung und der Lehre galt ihnen als ein Gut, das beachtet und erhalten werden sollte. In den Synhedrialsitzungen durfte jeder Gelehrte seine Gegenmeinung vorbringen, bei der Stimmenabnahme wurden die jüngeren Gelehrten erst gefragt, damit dieselben von den Meinungen und Aussprüchen älterer Gelehrten nicht beeinflußt würden und frei ihr Dafür oder Dagegen äußern durften. Der von den Mehrheitsbeschlüssen dissentierende Gelehrte durfte seine abweichenden Angaben und Lehren als Resultate seiner eigenen Forschung oder erhaltener Traditionen in beliebigen Kreisen frei vortragen und danach Jünger bilden. Wir haben Ausführliches darüber in dem Artikel „Dissentirender Gelehrter" in dieser „Real-Encyklopädie" gebracht, auf der wir hier verweisen. Ueber die von einander abweichenden Lehren und Gesetzesangaben hatte man den toleranten Grundsatz: „Diese verbieten und jene erlauben; diese und jene Entscheidung sind Worte des lebendigen Gottes."[1]) Ein anderer Ausspruch darüber war: „Wie ein Hammer den Felsen in viele Stücke zerbröckelt" (Jeremia 23. 29), so kann man den Schriftvers verschieden deuten."[2]) Viel hat diese herrschende Lehr- und Redefreiheit die Entstehung des Christentums gefördert. Die harten Angriffe und Schmähungen gegen die Synhedristen, die Volks- und Gesetzeslehrer dieser Zeit, von denen die vier Evangelien berichten, wären bei einer beschränkten Lehr- und Redefreiheit unmöglich gewesen. Auch das talmudische Schrifttum hat uns eine Menge von Lehren der freiesten Richtung, Aussprüche der Volks- und Gesetzeslehrer Palästinas und Babyloniens der ersten fünf Jahrhunderte nach der Auflösung des jüdischen Staates aufbewahrt. Wir bringen von denselben a) über Gott. Die anthropomorphistischen biblischen Bezeichnungen von Gott in der Bibel riefen eine starke Polemik gegen dieselben von Seiten der gebildeten Welt hervor, die durch die Aussprüche beseitigt wurde. „Es redet die Thora nach der Sprache des Menschen";[3]) ferner: „Die Schrift bedient sich der bildlichen Bezeichnung".[4]) b) Die göttliche Offenbarung auf Sinai und das Gesetz. R. Jose, ein Lehrer im dritten Jahrhundert, hat darüber den freisinnigen Ausspruch: „Nie ließ sich die Gottheit nieder und nie stiegen Moses und Eliahu in den Himmel, denn es heißt: „Die Himmel sind die Himmel des Ewigen, die Erde ist dem Menschen gegeben (Ps. 116, 16)";[5]) ferner: „Denn das Gesetz ist zur Läuterung des Menschen gegeben. Was liegt daran, heißt es in Bezug auf das Gebot des Schächtens, „ob man das Tier durch einen Genickstich oder durch den Halsschnitt tötet? Das Gebot ist zur Läuterung des Menschen da."[6]) Ueber den Opferkultus hören wir: „Das Opfergesetz wurde gegeben, um das Volk vom Götzendienste abzulenken."[7]) Ueber die strengen Sabbatgesetze: „Der Sabbat (die Sabbat-

[1]) Jeruschalmi Sota 19a. [2]) Sabbath Gemara S. 28 b; Sanhedrin S. 34; Ein Spruch des Lehrhauses von R. Ismael. [3]) Mischna Pesachim IX. 1. [4]) Mechilta zu 3. Mos. 15, 7. [5]) Mechilta zu Jithro Abschn. 4, Gemara Succa S. 7. [6]) Midrasch rabba 1. Mos. Abschn. 44. Siehe: „Gründe des Gesetzes." [7]) Siehe: „Opfer" und Midrasch Rabba 3. Mos. Abschn. 22.

gesetze) ist euch übergeben, aber nicht ihr dem Sabbat."[1]) „Das Gesetz ist da, um durch dasselbe zu leben, aber nicht durch dasselbe zu sterben."[2]) Beide Sätze gelten als Normen für die Dispensation vom Gesetz in Fällen der Lebensgefahr.[3]) Ferner: „Die Thora ist für den Menschen, aber nicht für Engel gegeben."[4]) c) Die Menschen. „Von Adam, einem Menschen, stammen alle Menschen ab, damit die Einen, die Gerechten, nicht sagen: „Wir sind die Söhne der Gerechten" und die Andern, die Frevler, nicht sprechen: „Wir sind Söhne der Frevler."[5]) Ferner: „Nur einen Menschen schuf Gott zum Stammvater, damit sich nicht die Einen gegen Andere überheben und gegen sie Raub, Mord und Diebstahl erlaubt halten."[6]) „Ein Nichtjude, der sich mit der Thora beschäftigt, ist einem Hohenpriester gleich, denn es heißt: (3. Mos. 11) „Die Gesetze, welche der Mensch vollziehen soll, um in ihnen zu leben", nur „der Mensch", aber nicht ausschließlich der Levit oder der Priester."[7]) „Ein Bastard, der gelehrt ist, soll einem unwissenden Priester vorgezogen werden."[8]) d) Böses und Gutes. Den Ursprung und die Quelle des Bösen und Guten haben wir nicht in Gott, sondern im Menschen zu suchen. „Von der Zeit," heißt es, da die Worte gesprochen wurden: „Siehe, ich lege dir heute vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse" (5. M. 11, 36), kommt vom Höchsten weder das Böse, noch das Gute; das Gute tritt ein infolge der guten That, und das Böse wegen der bösen Handlung."[9]) e) Israelit, Heiden, Seligkeit, Nächstenliebe und Wohlthätigkeit. „Wer den Götzenglauben verleugnet, kann als „Jude" betrachtet werden."[10]) „Auch die Frommen der Völker haben Anteil in der künftigen Welt."[11]) Die Nächstenliebe wird als Hauptgesetz der Thora erklärt. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (3. M. 19, 18), das ist, lehrte R. Akiba (im zweiten Jahrh.), ein Hauptgesetz der Thora."[12]) In negativer Fassung hat schon der Lehrer Hillel I., 30 Jahre vorher, gelehrt: „Was dir unlieb ist, füge nicht dem Andern zu", das ist die ganze Thora, alles Andere ist die Erklärung hierzu." „Wehe dem," lautet eine andere Lehre, der da spricht: „Ich bin erniedrigt, ich bin verflucht, so werde mein Nächster auch verflucht. Wisse, der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen."[13]) In Bezug auf den durch die Tempelzerstörung vernichteten Opferkultus lautete der Ruf des R. Jochanan b. S. an seine Jünger: „Noch ist eine Versöhnungsstätte uns geblieben, es sind die Liebeswerke, gehet und vollziehet sie!"[14]) Ein Bild der in Palästina in der letzten Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens herrschenden Denk-, Glaubens-, Lehr- und Redefreiheit geben die zahlreichen Partei- und Sektenbildungen unter den Juden, als z. B. die der Hellenisten, der Essäer, Chassidäer, Pharisäer, Sadducäer, Herodäer, Baithusäer, des Chaberbundes, der Zeloten, (Kanaim), der Männer der heiligen Gemeinde, der Anhänger der verschiedenen Messiasse, von denen wir besonders die Jünger Johannes des Täufers und die des Jesus von Nazareth, als die Bildner des Christentums, hervorheben. Ein nicht minder wichtiges Denkmal dieser herrschenden Geistesfreiheit im Judentume haben wir in einer Menge von Schriften aus dieser Zeit, die sich unter der Benennung „Apokryphen" erhalten haben und ohne Scheu Lehren und Reden vorbringen, welche die Lehren, Gesetze und Anordnungen des ältern Judentums bekämpfen. Wir nennen die vier Evangelien, welche von dem Auftreten, den Reden und Lehren Jesus von Nazareth, des Stifters des Christentums, mit ihren Angriffen und Schmähungen gegen die Volks- und Gesetzeslehrer und ihre Institutionen

[1]) Mechilta zu בי תשא [2]) Sifra Absch. 13. [3]) Siehe: „Dispensation vom Gesetze." [4]) Berachoth Gemara S. 25. [5]) Sanhedrin S. 38a. [6]) Das. S. 38a. [7]) Sanhedrin S. 59a. [8]) Horajoth S. 59a in der Mischna daselbst. Siehe: „Nichtjude". [9]) Midrasch rabba 4. Mos. Absch. 20. [10]) Megilla, Gemara S. 13a. [11]) Siehe: „Fromme der Völker." [12]) Siehe: „Akiba". [13]) Siehe: „Nächstenliebe". [14]) Siehe: Jochanan ben Sakni.

berichten. Keine Maßnahme wurde dagegen von Seiten der jüdischen Behörden getroffen, denn die Lehr- und Redefreiheit war Allen ein unantastbares Gut, dessen Fortbestand im Judentume gewahrt werden mußte.[1]) Die freie Forschung und die freie Lehre bildeten zu jeder Zeit den Boden desselben; nirgend ist eine Strafe auf die Leugnung des Daseins Gottes oder anderer Wahrheiten als z. B. der göttlichen Offenbarung auf Sinai u. a. m. gesetzt. Nur zum Schutze und zur Erhaltung der reinen Lehre und des Gesetzes im biblischen Schrifttum wurden in späterer Zeit, etwa gegen Ende des ersten Jahrhunderts bis in das dritte Jahrhundert, von den Volks- und Gesetzeslehrern Mahnungen laut, welche vor nutzlosen Grübeleien und vor auf Abwege führenden Forschungen warnten. Man gab auch die Lehren der durch die herrschende Denk- und Lehrfreiheit entstandenen Sekten an, welche gegen die Bibellehre und das Gesetz verstoßen, und nannte die Schriften derselben, welche als „externe Schriften" und „Bücher der Sektirer" gekennzeichnet wurden, deren Studium gemieden werden sollte. Eine weitere Thätigkeit zum Schutze des jüdischen Glaubens war die Aufstellung von Lehren und Glaubenssätzen, die das Wesen des Judentums bilden. Es waren dies Mittel, bemerken wir nochmals, die nicht die freie Forschung, die Denk- und Lehrfreiheit aufheben, sondern welche die Lehren des Judentums in ihrer Reinheit und Ursprünglichkeit erhalten und vor den Lehren der Sektirer schützen sollten. Von den Lehren und Aussprüchen darüber nennen wir die: „Forsche nicht nach dem, was größer ist als du; grüble nicht nach dem, was stärker ist als du; was dir verhohlen ist, wolle nicht wissen; was dir verdeckt ist, danach frage nicht; betrachte doch, was dir erlaubt ist und beschäftige dich nicht mit Geheimnissen";[2]) ferner: „Was dir verhohlen ist, was weißt du? ist es tiefer als der Abgrund, was erforschest du da? was du kannst, sinne nach und habe keine Beschäftigung mit Verborgenen."[3]) Im griechischen Sirachbuch lautet ein ähnlicher Satz: „Trachte nicht nach Dingen, die dir zu schwer sind, und forsche nicht nach dem, was über deine Kräfte geht; was dir möglich ist, danach richte deinen Sinn, denn es kommt dir nicht zu, das Verborgene zu erspähen." Von den Lehrern des zweiten Jahrhunderts war die Mahnung: „Wer über vier Gegenstände forscht, verfehlt den Zweck seines Daseins, (oder wörtlich: der sollte nicht auf die Welt gekommen sein): Was über dem Sichtbaren und was unter demselben sei, was vor der Weltschöpfung war und was nach dem Untergange derselben sein werde."[4]) Mehreres darüber siehe in den Artikeln: „Erkenntnis Gottes", „Geheimlehre", „Griechentum", „Glauben", „Gründe des Gesetzes". Auch in der nachtalmudischen Zeit haben sich die bedeutendsten gelehrten Autoritäten unter den Juden für die freie Forschung, die Denk-, Lehr- und Redefreiheit im Judentume, erklärt. Wir nennen von denselben: 1. Saadja Gaon; 2. Juda Halevi; 3. Salomo Gabirol; 4. Moses Maimonides; 5. Gersonides; 6. Abraham Ibn Esra u. A. m. Die jüdischen Exegeten scheuten es nicht, Auslegungen von Bibelstellen gegen die traditionellen Angaben im Talmud und Midrasch aufzustellen.[5]) Die Folgen der freien Forschung waren, daß von den jüdischen Gelehrten auch die andern Wissensfächer, als z. B. die Philosophie, Astronomie, Mathematik, Medizin u. a. m. sorgfaltig angebaut und gepflegt wurden — zu einer Zeit, wo die Barbarei in den Staaten Europa's die freie Forschung nicht aufkommen ließ. Das Judentum selbst hatte der freien Forschung seinen Bestand und die fortwährende Verjüngung seiner Lebenskräfte zu verdanken. In seiner Religionslehre kam die Aufstellung von Dogmen, wie dieselben

---

[1]) Vergl. meine Broschüre „Jesus von Nazareth." [2]) Midrasch rabba 1. M. Abschn. 8. [3]) Jeruschalmi Chagiga 11, 1. [4]) Chagiga S. 11. [5]) Wir nennen beispielsweise Raschbam auch Raschi, besonders Abraham Ibn Esra.

im Christentume sich entwickelten — und zur Ausschließung führten, nie zu Stande. Man hielt an den talmudischen Sätzen fest: „Obschon er (der Israelit) gesündigt, bleibt er ein Israelit." Ferner: „Wer nur den Götzendienst verleugnet, kann als Jude betrachtet werden." So war es der schon oben erwähnte Moses Mendelssohn, der in seiner Schrift „Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings" (Berlin 1786) S. 7 sagte: „Ich wußte, daß es einen geläuterten Spinozismus giebt, der sich mit dem Judentume sehr gut vereinigen läßt und daß Spinoza ein orthodoxer Jude hätte sein können, wenn er nicht in andern Schriften das echte Judentum bestritten und sich dadurch dem Gesetze entzogen hätte." Mehreres siehe „Rabbinismus", „Religionsphilosophie", „Religionsgespräche", „Ethik, philosophische", „Griechentum", „Hellenismus", „Judentum", „Aristobul", „Aristäas".

E.

Erwählung Israels. בחירת ישראל. In neuester Zeit wurde die Frage von der Beibehaltung oder Weglassung des in den synagogalen Gebeten vorkommenden Passus von der „Erwählung des israelitischen Volkes" wieder angeregt, die zu einer weiteren Erörterung dieses Cardinalpunktes Veranlassung gab. Es liegt daher im Interesse der betreffenden Kreise, Klarheit über das Bibelwort von der Erwählung des israelitischen Volkes in seiner Bedeutung und geschichtlichen Wahrheit sich zu verschaffen. Vor allem sei bemerkt, daß dieses bisher verkannte und im Sinne eines Partikularismus verschriene Bibelwort auch von christlicher Seite in neuester Zeit einer vorurteilsfreieren Beurteilung und Würdigung sich erfreut.[1]) Die Erwählung Israels hatte nicht den Partikularismus zu ihrer Grundlage, sollte nicht die Ausschließung der anderen Völker von dem göttlichen Heilsplan, sondern entgegengesetzt ihre Anschließung an ihn und ihre Zuführung zu demselben bezwecken. Sie machte nicht die Israeliten zu Herren, sondern zu Dienern der Menschheit, daß sie zum Heil derselben entsagen und zu Tausenden in den Tod gehen sollen. Dieses Jahrtausende lange Märtyrertum des israelitischen Volkes für die Erhaltung und Verbreitung der reinen Gottesidee mit ihren Lehren des Rechts und der Sittlichkeit, das heilige Erbe der Menschheit, hat die Erwählung desselben im Sinne seines Berufes und seiner Bestimmung zu einer Geschichtswahrheit gemacht. Die Hinweisung auf das durch Israel der Menschheit Zugeführte und Gewordene erhebt sie zu einer weltgeschichtlichen Thatsache, die anerkannt werden muß. Die treue Erfüllung dieses Berufes ist der Grund der Erwählung. „Und nun, so ihr höret auf meine Stimme und meinen Bund beobachtet, sollet ihr mir sein ein liebes Eigentum von allen Völkern, denn mir gehört die ganze Erde. Ihr sollet mir ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk sein" — sind die zwei Aussprüche, welche Israels Beruf nach außen, die Gotteslehre der Menschheit zuzuführen, und im Innern die Heiligkeit, als Werk sittlicher Gehobenheit zu vollziehen, bestimmen und als Grund der Erwählung hinstellen.[2]) Israel war zu einem religiös-ethischen Gemeinwesen herangebildet, in dessen Mitte die reine Gottesidee eine Pflanzstätte erhalten sollte. „Denn ein heiliges Volk", heißt es, „bist du des Ewigen, deines Gottes, und dich hat der Ewige erwählt, ihm ein liebes Volk zu sein von allen Völkern auf der Erde."[3]) Nicht Gott war es daher, der die andern Völker ausgeschlossen, sondern sie selbst haben sich hiervon infolge ihrer Nichterhebung zur reinen Gottesidee ausgeschlossen;

---

[1]) Vergl. Oehler in der „Real-Encyclopaedie der evangelischen Theologie", Artikel „Volk Gottes." Wuttke, „Christliche Ethik", Bd. 1. Weber, „Das Volk Israel." [2]) 2. M. 19, 5, 6. [3]) 5. M. 14, 2.

ebenso wären die Israeliten nicht zu ihrem Berufe erwählt worden, wenn sie sich selbst nicht hierzu religiös-sittlich erhoben hätten. Die Schrift kennt Abraham, ihren Ahnherrn, der den reinen Gottesglauben auf seine Nachkommen, die Israeliten, verpflanzt und den Grund zu ihrer religiös-sittlichen Erhebung gelegt hatte. Wir hören darüber: „Nicht weil ihr die Vielen seid, hatte der Ewige an euch Wohlgefallen und erwählte euch, denn ihr seid die Wenigen von allen Völkern. Aus Liebe des Ewigen gegen euch, und weil er den Eid hält, den er euren Vätern zugeschworen hat, hat der Ewige euch aus Aegypten geführt".[1]) Aber wie die Bibel einerseits die Erwählung Israels als eine Erfüllung der göttlichen Verheißung an Abraham hinstellt, so macht sie auch andererseits Anspruch auf Erfüllung der daraus sich ergebenden Pflichten zur Fortsetzung des in der Schrift bezeichneten abrahamitischen Werkes, hinzugehen in alle Welt, um ein Segen der Menschheit zu werden. „Es werden sich mit dir alle Familien der Erde segnen!" So lesen wir in Micha 5, 1—4: „Und es wird geschehen am Ende der Tage, fest ist der Berg des Gotteshauses auf der Spitze der Berge; er ragt unter den Hügeln hervor, nach ihm sehnen sich die Völker; sie sprechen: „Lasset uns hinziehen zum Berg des Ewigen, in das Haus des Gottes Jakobs, es belehre uns von seinen Wegen, daß wir wandeln auf seinen Pfaden." Ferner Jesaia 12, 9: „Voll wird die Erde der Erkenntnis des Ewigen sein, wie Wasser das Meer bedeckt." Jesaia 42, 6—8: „Ich, der Ewige, habe dich ernannt nach Gerechtigkeit, ich erfaßte dich bei der Hand, bildete dich und setzte dich ein zum Bund des Volkes, zum Licht der Nationen." Jesaia 41, 8: „Ihr seid meine Zeugen, ob es einen Gott giebt außer mir." Jeremia 16, 9: „Zu dir kommen die Völker von den Enden der Erde und sprechen: Lüge ist's, was unsere Väter uns vererbten, Nichtiges, was nichts nützet." Jesaia 56, 7: „Und ich bringe sie auf den Berg meines Heiligtums, erfreue sie in dem Hause meines Gebetes, ihre Opfer sind zur Gnade auf meinem Altar, denn mein Haus wird das Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden." Haben sich diese Verheißungen verwirklicht? Blicket hin nach dem Osten und dem Westen, nach dem Süden und dem Norden, die Altäre da und die Gotteshäuser dort, das Halleluja da und das Hosianna dort — sind Licht von deinem Lichte, Geist von deinem Geiste!" Ja, die Geschichte Israels ist die Geschichte der Gottesidee, ihres Kampfes und endlichen Sieges; die einzelnen Epochen derselben sind die ihrer Geburt, Entstehung, Bildung, Befestigung und Verbreitung. Aus Israels Mitte gingen die Lehrer und Verkünder ihrer Wahrheiten hervor, die Männer des starken Geistes und scharfen Blickes, des begeisternden Wortes und der hinreißenden Rede, die Propheten und Psalmisten, die Weisen und die tiefen Denker, deren Geistesstrahl blitzend durch die Welt gedrungen, Gott und Tugend in die Herzen der Völker gepflanzt. Die Periode Israels vorstaatlicher Zeit war die der Geburt, der Offenbarung der Gottesidee, die seines ersten staatlichen Lebens: die ihrer Entwickelung und ihres Kampfes; die seines zweiten Staates: die Zeit ihrer Befestigung; und endlich die der Jahrhunderte seines nachstaatlichen Daseins: die ihrer Verjüngung und Ausbreitung. Der Leib war gebrochen, desto freier bewegte sich der Geist; das israelitische Volk, jeder Einzelne desselben, wurde Träger, Förderer und Märtyrer der religiösen Idee, der Gotteslehre und des Gesetzes. Ein Volks- und Gesetzeslehrer des zweiten Jahrhunderts, R. Jose, hat das Richtige in seinem Ausspruche darüber getroffen: „Gott hat Israel unter die Völker geschickt, damit es an Proselyten zunehme," denn es heißt in Hosea 2, 25: „Ich werde es im Lande aussäen und mich des Nichterbarmten erbarmen." „Säet doch der Landmann ein Maß Getreide aus,

[1]) 5. M. 7, 7—8.

um mehrere Maße zu ernten."[1]) Die griechische Uebersetzung der biblischen Bücher, die Schriften Philo's und Josephus', sowie das jüdisch-hellenistische Schrifttum überhaupt haben die damalige gebildete Welt mit dem Gottesglauben der Juden und dessen Lehre bekannt gemacht. Der Erfolg war ein erfreulicher und weitgehender. Tausende aus den gebildeten, hohen Kreisen der Römer und Griechen in Rom, Antiochien, Alexandrien, Jerusalem u. a. O. drängten sich zu den jüdischen Altären, besuchten die Synagogen, lauschten auf die Vorträge daselbst und wurden eifrige Bekenner des jüdischen Gottesglaubens.[2]) So lesen wir bei Philo (Vita Mosis 137): „Das ist unstreitig bewunderswürdiger, daß außer den Juden auch alle Fremden, besonders diejenigen, denen die Tugend am Herzen liegt, unsere Gesetze billigen und sie in hohen Ehren halten." „Wie Gott sich durch die Welt ergießt," berichtet Josephus, „so ist das Gesetz durch die Welt gegangen." So hat das Judentum zwei Töchterreligionen, erst das Christentum und später den Islam, aus sich hervorgehen gesehen, welche die Völker dreier Weltteile den Lehren des jüdischen Gottesglaubens näher gebracht. Ich wiederhole, was der große Moses Maimonides mit Nachdruck betont: „Nur näher gebracht wurden die Völker den Lehren des jüdischen Glaubens, ein vollständiges Eingehen auf dieselben — soll Sache der Zukunft sein." Und wirklich erlebte das Judentum im 16. Jahrhundert wieder ein neues, gewaltiges Drängen zu seinem heiligen Schrifttum, den hebräischen biblischen und nachbiblischen Büchern, um von neuem ihre Lehren und Verheißungen zu durchforschen und sie zu beherzigen. Es war die Zeit der Reformation des christlichen Glaubens, wo dessen Lehren und Dogmen einer neuen Untersuchung und Prüfung unterzogen wurden. Es entstanden neue Anschauungen, Lehren und Sekten, die dem Judentum wieder näher und näher rückten und teilweise in dasselbe einzuziehen Miene machten. Wir erinnern an die Sabbatarianer in Ungarn, die Abrahamiten in Böhmen u. a. m. Das Werk der Reformation erhielt durch die hebräische Bibel, die das Judentum als sein Größtes und Höchstes bewahrt hatte, und durch die jüdischen Gelehrten, die ein Luther, Reuchlin und Calvin u. a. m. zu Lehrern hatten —, eine mächtige Beihilfe und Erstarkung. Einen weiteren Einzug der Lehren dieses seines heiligen Schrifttums in die Menschheit, der Lehren und Gesetze der Nächstenliebe, der Freiheit, Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen, des einen Rechts und des einen Gesetzes für alle, des Schutzes der Arbeit, der Aushilfe und Wohlthätigkeit gegen alle — sah das Judentum kaum zwei Jahrhunderte später. Im 18. Jahrhundert haben die größten Männer Europas dieselben der Menschheit öffentlich verkündet und in dem letzten Decennium desselben wurden sie als die unumstößlichen Menschenrechte gesetzlich sanktioniert. Bedarf es da noch eines Beweises von dem Fortbestande und der Fortwirksamkeit der Mission des Judentums? Sollen die Bekenner desselben dieser Aufgabe und diesem Berufe ihrer Religion in ihren Gebeten keinen Ausdruck verleihen und die biblische Verheißung von Israels Erwählung und Berufung in denselben streichen? Es wäre ein Verkennen des Geschichtsganges Israels durch die Völker, gleichsam eine Mißachtung der Wege der göttlichen Vorsehung und ein Verleugnen der dem jüdischen Gottesbekenntnis gewordenen Aufgabe. Mehreres siehe: „Judentum", „Religion", „Lehre und Gesetz".

F.

Funde, מציעות, **Verlorenes.** אבידה. Ueber unser Verhalten beim Auffinden verlorener Sachen stellt das mosaische Gesetz folgende Bestimmungen

[1]) Jelamoth S. 47a. [2]) Ausführliches darüber bringen die Artikel: „Ausbreitung des Judentums", „Proselyten", „Rom", „Josephus" und „Philo" in Hamburger, Real-Encyclopaedie für Bibel und Talmud, Abteilung II und Supplement II u. III.

auf: „Wenn du den Ochsen deines Feindes triffst oder seinen Esel, der irre geht, bringe ihm denselben zurück. Wenn du siehst den Esel deines Hassers unter seiner Last erliegend, verlasse ihn nicht, sondern hilf ihm auf.“[1]) Ferner: „Du darfst nicht den Ochsen deines Bruders oder sein Schaf umherirren sehen und dich ihnen entziehen, deinem Bruder sollst du sie zurückbringen. Wenn aber dein Bruder dir nicht nahe ist, oder du kennst ihn nicht, so sollst du es in dein Haus einsammeln, es sei bei dir bis dein Bruder es erfragt, dann gieb es ihm zurück. Und so sollst du thun mit seinem Esel, seiner Kleidung und mit allem Verlornen deines Bruders, was ihm weggekommen und du dasselbe findest; du darfst dich dem nicht entziehen. Du darfst nicht sehen den Esel deines Bruders oder seinen Ochsen auf dem Wege hinfallen und dich ihnen entziehen, aufrichten sollst sie.“[2]) Im talmudischen Schrifttume tritt hierzu die Bestimmung, daß der Finder verpflichtet ist, den Fund öffentlich bekannt zu machen, damit der Eigentümer desselben sich melden und ihn zurückfordern kann.[3]) Die Zurückgabe des Aufgefundenen soll nach Angabe gewisser Erkennungszeichen erfolgen.[4]) Die öffentliche Bekanntmachung geschah im zweiten jüdischen Staatsleben in Jerusalem an drei auf einander folgenden Festen und später nach demselben begnügte man sich mit der Bekanntmachung in den Synagogen und in den öffentlichen Schulen. Später mußte auch diese Veröffentlichung unterlassen werden, da, laut Angabe, jeder Fund für den König reklamiert wurde; man fürchtete daher die Ansprüche der Heiden, die den Fund für den Landesherrn wegnahmen.[5]) Wir ersehen aus diesen Bestimmungen, daß im Judentume die Zurückgabe verlorner Gegenstände, die aufgefunden wurden, gesetzlich geboten war. Bei den Völkern des Altertums war dieses weder geboten, noch üblich, es wird die Entsagung das Aufgeben des Besitzrechts von Seiten des Eigentümers vermutet und angenommen.[6]) Ein Heide, wird im Talmud erzählt, der einen Juden eine Börse finden sah, sagte zu diesem, mache damit, was du willst, denn wir sind keine Perser, welche die gefundenen Sachen wegnehmen, um sie dem Könige zu geben.[7]) So hatte das jüdische Gesetz einen bedeutenden Vorsprung gethan, welcher die Beachtung jedes Kulturfreundes verdient. In den spätern Rechtserörterungen der jüdischen Gesetzeslehrer wurde die Frage aufgeworfen, ob man den Heiden, welche Funde nicht zurückgeben, ihre verlornen und von Juden aufgefundenen Sachen zurückzugeben verpflichtet sei. Nach einer erhaltenen Notiz darüber[8]) in der Mechilta, war es der Gesetzeslehrer R. Josia, der auch an Heiden die Zurückgabe des Gefundenen dem Israeliten zur Pflicht machte. Die Stelle dort lautet: „So du findest den Ochsen deines Feindes, bringe ihn zurück.“ Deines Feindes — lehrte R. Josia — darunter ist der Götzendiener, der Heide gemeint.[9]) Nur von dem Gesetzeslehrer Rab (s. d. A.) wird berichtet, daß er die Zurückgabe eines Fundes an einen Heiden nicht geboten hielt.[10]) Doch wird diese Angabe als nicht beachtenswert gehalten, da der Israelit zur Heiligung des göttlichen Namens verpflichtet sei, die durch die Zurückgabe des Gefundenen auch an Heiden erzielt werden kann. „Ich will durch euch geheiligt werden!“ (3. Mos. 22, 32) wird als Gebot für jeden Israeliten aufgestellt. So wird in Bezug auf die Pflicht, das Gefundene auch den Heiden zurückzugeben, von dem Lehrer Simon

---

[1]) 2. M. 23, 4, 5. [2]) 5. Mos. 22, 1—4. [3]) Baba mezia S. 27a in der Mischna daselbst. [4]) Daselbst. 27a u. b. Mehr darüber das. S. 28 13. [5]) Das. S. 28 13 u. Berachoth S. 60. [6]) Siehe: Mayer, die Rechte der Israeliten, Athener u. Römer, Bd. II, S. 100 u. 101. [7]) Baba mezia S. 28. [8]) Mechilta zu Mischpatim, Absch. 20 voce כי תפגע. [9]) Das. שור איבך זהו גוי עובד אלילים. Herr Hofmann scheint in seinem Schulchan Aruch diese wichtige Stelle übersehen zu haben. [10]) Baba Kama S. 113 13. מגין לאבידת העכום שהיא מותרת שנאמר לכל אבידת אחיך

Simon ben Schetach (s. d. A.) erzählt, er ließ sich einst von einem Heiden einen Esel kaufen, um dessen Hals seine Jünger eine kostbare Perle hängend fanden. Die Jünger zeigten dieselbe ihrem Meister, aber er rief ihnen zu: „Traget schleunigst den Schatz seinem Eigentümer zurück!“ Diese vollzogen, was ihr Lehrer gesagt hatte. Der Heide, hocherfreut darüber, sprach: „Gepriesen sei der Gott der Juden!“[1]) Aehnliches wird von einem jüdischen Wäscher Abba Osia aus Tursa berichtet. Am Strome fand er ein kostbares Geschmeide, das eine vornehme Frau dort verloren hatte. Er brachte es derselben zurück. Da sagte sie: „Wozu soll mir das, ich habe dergleichen besser und schöner.“ Aber der Finder sprach: „Die Thora befiehlt uns, das Gefundene zurückzugeben.“ Sichtlich erstaunt rief die Matrone darauf: „Gepriesen sei der Gott der Juden!“[2]) Ein Dritter, R. Chanina erzählt: Unsere alten Lehrer kauften von Soldaten einen Haufen Weizen, in dem sie einen Beutel voll Geld fanden. Sie brachten den Fund den Soldaten zurück, und voll Dankbarkeit sprachen diese: „Gepriesen sei der Gott der Juden!“[3]) Samuel b. S., heißt es ferner, fand in Rom den Schmuck, den die Kaiserin verloren hatte. Es wurde ausgerufen, wer den Schmuck in 30 Tagen zurückgiebt, erhält große Belohnung. Samuel b. S. brachte den Fund erst am 31. Tage zurück. Da fragte ihn die Kaiserin, weßhalb er denn mit der Zurückgabe so lange gezögert habe. Seine Antwort war, weil ich das Gefundene weder aus Hoffnung auf Lohn, noch aus Furcht vor Strafe zurückbringe, sondern nur, um unser Religionsgesetz zu erfüllen. Die Kaiserin entgegnete: „Gepriesen sei der Gott der Juden!“ Durch diese und ähnliche Erzählungen wird den Bekennern des jüdischen Glaubens die Wiedergabe des Gefundenen auch an Heiden als die Erfüllung eines Gottesgebotes eingeschärft. Mehreres siehe: „Nichtjuden“, „Heiden.“

G.

Gelüsten, חימוד, **Begehren,** תאב. Die Religion des Judentums, wie dieselbe in den Lehren und Gesetzen des biblischen und nachbiblischen Schrifttums der Juden inhaltlich verzeichnet ist und in dem Leben ihrer Bekenner zum Ausdruck kommen soll, hat nicht blos Bestimmungen für äußere Werke, sondern auch Gebote und Angaben zur sittlichen Bildung des inneren Menschen, seines Geistes und Herzens. Das äußere Werk soll in des Menschen innerer Welt seinen Boden haben, seinem Sinnen und Trachten entspringen und eine Geburt seiner Gefühle und Empfindungen sein. Daher die Mahnung: „Vor Allem bewahre dein Herz, denn aus ihm kommen die Ausgänge des Lebens.“[4]) „Ein reines Herz, o Gott, schaffe mir, und einen festen Geist erneuere in meinem Innern!“[5]) „Beschneidet die Vorhaut eures Herzens und verhärtet nicht mehr euren Nacken;“[6]) „Ich gebe meine Lehre in ihr Inneres und auf ihr Herz schreibe ich sie; ich bin ihnen zum Gott und sie sollen mir ein Volk sein;“[7]) „Ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist senke ich in euch; ich schaffe weg das Herz des Steines aus eurem Fleische und gebe euch ein Herz des Fleisches.“[8]) Auch das talmudische Schrifttum schließt sich diesen Aussprüchen an in folgenden Lehren: „Auge und Herz sind die zwei Makler der Sünde; das Auge sieht und das Herz gelüstet;“[9]) „So du mir dein Herz und dein Auge giebst, weiß ich, daß du mir gehörst.“[10]) Jede schädliche Aeußerung des schlecht gearteten Herzens als Haß,

[1]) Jeruschalmi Baba mezia II. 8c. [2]) Daselbst. [3]) Daselbst. [4]) Spr. Sal. 4, 23. [5]) Ps. 51, 12. [6]) 5. Mos. 10, 16. [7]) Jeremia 13, 33. [8]) Ezechiel 26, 36. [9]) Jeruschalmi Berachoth 1, 3c oben עינא ולבא תרי סרסורי דהטאי נינהו העין רואה ולב חומד [10]) Daselbst. אי יהבת לי לבך ועינך אנא ידענא דאת דילי

Neid, Rache, Mißgunst, Begehren eines fremden Gutes, Gelüsten nach dem Besitz des Andern u. a. m. sollen als wilde Auswüchse desselben entfernt werden; sie sind sündhaft. Wir sprechen hier von den zwei letzten schädlichen Regungen des menschlichen Herzens, dem Gelüsten nach des Andern Eigentum und dem Begehren des fremden Besitzes; beide werden als sündhaft bezeichnet und verboten. In dem Dekalog 2. Mos. 20 lautet der letzte Ausspruch V. 14: „Du sollst nicht gelüsten nach dem Hause deines Nächsten, nicht gelüsten nach dem Weibe deines Nächsten, nach seinem Knechte, seiner Magd, seinem Ochsen und seinem Esel oder nach Allem, was deinem Nächsten gehört." In der Wiederholung dieser zehn Gebote 5. Mos. 5, 6—18 heißt es: „Gelüste nicht nach dem Weibe deines Nächsten und begehre nicht das Haus deines Nächsten, sein Feld, seinen Knecht, seine Magd, seinen Ochsen, seinen Esel, sowie Alles, was deinem Nächsten gehört." Verschärft werden diese Verbote durch die Mahnungen in den andern Büchern: „Ihr sollet nicht eurem Herzen und euren Augen nachgehen, denen ihr nachbuhlt, damit ihr euch erinnert aller meiner Gebote, sie vollziehet und heilig seid dem Ewigen, eurem Gott."[1]) Ferner: „Wehe denen, die auf Unheil sinnen, Arges brüten auf ihren Lagerstätten, mit Tagesanbruch üben sie es aus, sobald die Macht in ihren Händen ist; sie sind lüstern nach fremdem Felde und rauben es, nach anderen Häusern und nehmen sie fort, verüben Gewalt an Mann und Haus, an Herrn und Eigentümer."[2]) Wir haben hier zugleich die Folgen des Gelüstens und Begehrens nach fremdem Gut gezeichnet, eine Angabe, die auch im talmudischen Schrifttum anerkannt und als Mahnung zitiert wird: „Wenn du begehrst, wirst du gelüsten, und so du gelüstest, wirst du zuletzt Gewalt üben und rauben, denn es heißt: „sie sind lüstern nach fremdem Felde und rauben."[3]) Weiter heißt es: Das Verbot des Gelüstens ist das zehnte und letzte in dem Dekalog, weil es der Inbegriff und gleichsam die Basis aller zehn Gebote ist,[4]) sodaß wer das Verbot des Gelüstens übertritt, hat gleichsam sämmtliche zehn Gebote übertreten.[5]) Andererseits wird ausgeführt, daß von der Beachtung dieses zehnten Gebotes die Erfüllung aller andern neun Gebote abhängt. Wer nicht an irdischen Gütern ausschließlich hängt, wird nicht von Gott abfallen, fremden Göttern dienen, nicht falsch schwören, am Sabbat und Fest ruhen, Eltern ehren, nicht morden, ehebrechen u. s. w.[6]) Diesem schließen wir die Aussprüche an: „Der Neid, das Gelüsten und die Ehrsucht bringen den Menschen aus der Welt;"[7]) „Was dir gehört, ist nicht dein (für immer), das, was nicht das Deinige ist, wozu soll es dir? Wehe, ruft der Prophet (Habakuk 2, 6), der da anhäuft, was ihm nicht angehört!"[8]) Bezeichnend dafür ist noch der Spruch: „Wer nach einem Gute strebt, das nicht ihm gehört, verliert das, was sein ist."[9]) Mehreres siehe: „Genügsamkeit" und „Besitz", „Eigentum."

Gemeinde, עדה, קהל, Religionsgemeinde, קהל ה׳; Synagogengemeinde, כנסת,[10]) aramäisch כנישתא;[11]) griechisch *συναγωγή*.[12]) sonst auch צבור, lateinisch

---

[1]) 4. Mos. 15, 39, 40. [2]) Micha 2, 1, 2. [3]) Mechilta zu Jithro, Absch. 8. voce לא תחמוד wörtlich: שאם תתאוה סופו לחמוד אם חמד סיפו לאנוס ולגזול [4]) Pesikta edit Friedmann, Wien 1888, S. 107, voce ריקום. [5]) Daselbst. העובר על לא תחמוד כאלו עובר על כל עשרת הדברות. Vergleiche daselbst die weitere Ausführung dieser Angabe. [6]) Menorath hamaor, Vorrede zu Absch. 1, Schluß. [7]) Aboth 4 הקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם. [8]) Derecherez Sutta cap. 2. את שלך אינו שלך את שאינו שלך מה הוא לך. [9]) Gemara Sote S. 9. כל הנותן עינו במה שאינו שלו מה שמבקש אין נותנים לו ומה שבידו נוטלין ממנו. [10]) Mischna Sabim III 2; Daselbst. Bechoroth V. 4, wovon die Synagoge בית הכנסת und die Gemeindemitglieder בני הכנסת heißen. [11]) So im Targum. [12]) So übersetzt die Septuaginta das Wort עדה.

congregatio. griechisch ἐκκλησία. In dem Artikel „Gemeinde" in Abteilung I dieser Real-Encyclopädie sprachen wir von der Religionsgemeinde als mosaische, politische Staatsinstitution und deren Bestand im ersten und zweiten jüdischen Staatsleben in Palästina bis zu dessen Auflösung durch Titus (gegen 70 n.); unsere gegenwärtige Arbeit behandelt die Gestaltung der Gemeinde im nachstaatlichen Leben der Juden in den Städten Palästinas, Aegyptens, Babyloniens, Syriens, Griechenlands und Italiens, besonders der in Rom. Die jüdische Gemeinde in den Städten Palästinas hörte auf eine jüdisch-staatliche und politische zu sein, sie wurde gleich ihren Schwestergemeinden in der Diaspora[1]) ausschließlich eine Religionsgemeinde, ausgestattet mit besonderen politischen Rechten und Privilegien. I. Bestand, Bildung, Pflichten und Institutionen. Die Bildung einer Gemeinde geschieht, wenn zehn Israeliten im Alter nicht unter 13 Jahren in einem Orte ansässig geworden;[2]) es können sich auch mehrere Ortschaften zu einer Gemeinde vereinigen.[3]) Die Gemeinde besteht aus ihren Angehörigen, den heimatlichen und denen in der Fremde, die ein Besitztum im Orte haben.[4]) Zu den Pflichten und dem Wirkungskreise der Gemeinde gehören die Errichtung eines Bet- und Lehrhauses,[5]) die Anschaffung einer Thorarolle, ספר תורה,[6]) und die Bücher der Propheten und der Kethubim, die Anstellung eines Vorbeters,[7]) und auch eines Rabbiners, wenn die Mittel der Gemeinde hierzu ausreichen.[8]) Bei einem ausgezeichneten Gelehrten soll dessen Anstellung als Rabbiner der des Vorbeters vorgehen.[9]) Für den Kinderunterricht soll eine Schule hergestellt werden;[10]) ebenso soll die Gemeinde für ein rituelles Bad, Mikweh, (s. d. A.) sorgen.[11]) Ein weiterer Wirkungskreis der Gemeinde ist die Armenfürsorge (s. d. A.),[12]) die Ausstattung armer Bräute,[13]) die Erziehung und Ernährung von Waisen,[14]) gastfreundliche Aufnahme armer Durchreisenden (s. Gastfreundschaft), Besuch der Kranken (s. Krankenbesuch), Bestattung der Leichen[15]), Erwerbung und Erhaltung einer gemeinsamen Beerdigungsstätte, Friedhofes,[16]) Tröstung der Leidtragenden,[17]) u. a. m. In den jüdischen Gemeinden Palästinas während der ersten vier Jahrhunderte kamen hinzu: die Ausbesserung und Erhaltung von Straßen, der Stadtgebäude und ihrer Thore[18]). Nach einem späteren Kaiseredikt in Rom mußte die frühere Tempelsteuer für Jerusalem als eine Judensteuer nach Rom gesandt werden.[19]) Im Mittelalter wurden Steuern unter verschiedenen Namen den Gemeinden auferlegt, die sehr drückend waren und große Opfer erheischten.[20]) Rühmlich waren in Bezug darauf die Lehren und Mahnungen der Volks- und Gesetzeslehrer, sowie der spätern Rabbiner, sich keiner Steuer durch List u. a. m. zu entziehen, sondern geduldig jede auferlegte Steuer zu tragen.[21]) II. Vertretung, Verwaltung, Beamte und Vereine. An der Spitze der Gemeinde standen ihre Vertreter; es gehörten zu denselben sieben von den Gemeindegliedern gewählte Männer, die den Namen führten: „Die sieben Besten der Stadt." שבעה טובי העיר,[22]) auch „die Gemeindeältesten," זקני העיר, πρεσβύτεροι.[23]) die bei Josephus[24], „die Optimaten" hießen. Außer diesen gab es einen Gemeindeobersten, ראש הקהל später פרנס, ἄρχων,[25]) der die Gemeinde nach Außen vertrat und so auch ἀρχίων

---

[1]) Siehe: „Zerstreuung der Juden" [2]) Maimonides Jadchasaka h. Tephila, Absch 11, 1. [3]) Siehe weiter. [4]) Choschen mischpat 163, 2. [5]) Maimonides h. Thephila 11, 1. Schulchan Aruch. Choschen Mischpat 163, 1. Joredea 245 und 246 und den Artikel „Lehrhaus." [6]) Daselbst. [7]) Orach chajim 53 und 55. [8]) Schulchan Aruch Orach chajim 53, 24; Joredea 251, 13. [9]) Daselbst. [10]) Siehe: „Schule." [11]) Siehe: „Mikwe." [12]) Joredea 259. [13]) Joredea 249 § 15; 250 § 2. [14]) Siehe: „Armenfürsorge." [15]) Joredea 843, 1. [16]) Das. 363, 1. [17]) Das. 376, 378 § 1. [18]) Choschen Mischpat 163, 1. [19]) Siehe: „Abgaben." [20]) Daselbst. [21]) Siehe darüber den Artikel „Abgaben u. Steuer." [22]) Megilla S. 27a. [23]) Siehe: „Aelteste." [24]) Joseph. Antt. 4, 8, 14. [25]) Ausführliches darüber in Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom, S. 20 ff.

τῶν Ἰουδαίων,[1]) „Oberster der Juden" hieß. Im Innern lag die Gemeindeleitung in seiner Hand, er berief die sieben Gemeindeältesten zur gemeinsamen Beratung und sorgte für die Ausführung deren Beschlüsse, weshalb er auch *γερουσιάρχης* „Oberster der Aeltesten" genannt wurde. Siehe darüber die Stelle S. 517 II. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, Anmerk. 106. Die Beschlüsse dieser sieben Vorsteher hatten bindende Kraft,[2]) sie besaßen zur Durchführung derselben die vollste Gewalt.[3]) In Alexandrien hieß derselbe *ἐθνάρχης*, Volksoberhaupt,[4]) auch *γενάρχης*.[5]) Verschieden von ihm war das Oberhaupt der Synagoge, ראש הכנסת,[6]) griechisch *ἀρχισυνάγωγος*, dessen Sorge der Gottesdienst der Synagoge war, er bestimmte die Personen, welche die Abschnitte aus der Thora vorzulesen und die Gebete vorzutragen haben, auch ließ er geeignete Persönlichkeiten zur Predigt zu; ferner wachte er darüber, daß nichts Unwürdiges und Ungehöriges in der Synagoge vorkam u. a. m.[7]) Diesem zur Seite standen die Almosenvorsteher, גבאי צדקה, deren Amt, das Almosensammeln und die Verteilung desselben war.[8]) Ein untergeordneter Beamter war der Synagogendiener, חזן הכנסת[9]) griechisch *ὑπηρέτης*.[10]) Derselbe hatte die heiligen Schriften, die Thora,[11]) zur Vorlesung herbeizubringen und dieselben wieder aufzubewahren; vollzog an den Verurteilten die Geißelhiebe;[12]) sollte auch die Kinder im Lesen unterrichten,[13]) u. a. m. Ein anderer Gemeindebeamte war der Vorbeter unter dem Namen: Abgesandter der Gemeinde.[14]) In größeren Gemeinden gab es auch „zehn Männer," bekannt unter dem Namen „zehn geschäftsfreie Männer," עשרה בטלנין, die den Auftrag hatten, bei jedem Gottesdienste in der Synagoge anwesend zu sein, damit derselbe nach gesetzlicher Vorschrift bei Anwesenheit von zehn männlichen Personen im Alter von 13 J. ab verrichtet werden könne.[15]) Da die Gemeinde auch die Jurisdiktion besaß, so hatte sie hierzu bei 120 Mitgliedern ein kleines Synhedrion von 23 Personen, sonst nur ein Gericht von drei Richtern.[16]) III. **Haushalt, Beiträge, Abschätzung, Gemeindeeigentum.** Den Haushalt bestimmen die sieben Gemeindeverwalter (s. oben). Jedes Gemeindemitglied, wenn dasselbe 12 Monate im Orte wohnte, oder ein Haus da besaß, war zum Gemeindebeitrag verpflichtet, wozu dasselbe gezwungen werden konnte. Vertraute Männer schätzten die Höhe des Beitrages jedes Mitgliedes ab. Diese Abschätzung geschah nach dem Vermögen des Beitragenden. Zur Aufrechthaltung der Beschlüsse konnte gegen Widerspenstige der Bann verhängt werden.[17]) Im Allgemeinen lautete die Mahnung darüber: „Sondere dich nicht von der Gemeinde ab und glaube nicht an dich, d. h. traue dir nicht zuviel zu, bis an den Tag deines Todes."[18]) Aber auch andererseits wird erinnert: „Alle, die sich mit der Gemeinde (Gemeindeangelegenheiten) beschäftigen, mögen dies im Namen Gottes, in reiner Absicht, thun; es steht ihnen die Väterfrömmigkeit bei, und ihr Wohlthun besteht ewig."[19]) Diesem entsprechend lautete das Gebet für sie am Sabbat- und Fest in der Synagoge: „Und alle, die sich redlich mit den Bedürfnissen der Gemeinde beschäftigen, Gott wolle es ihnen belohnen, von ihnen jede Krankheit abwenden, und ihren Kranken Heilung gewähren; Segen und Glück jedem Werke ihrer Hände

---

[1]) Joseph. bell. jud. VII, 3, 3. [2]) Jore deu 228. [3]) Mischna Megille 3, 2. [4]) Daselbst. 19, 5, 2. [5]) Philo de Flacco § 10, Mang. II. 527 ff. [6]) Mischna Joma 7, 1. [7]) Daselbst und Luc. 13, 14 Jos. Antt. XIII. 15, Akt. 13, 15. [8]) Siehe: „Armenfürsorge und Almosenvorsteher." [9]) Mischna joma 7, 1. Sota 7, 7—8. [10]) Luc. 4, 20. [11]) Sota 7—8. [12]) Mischna Macoth III. 12. [13]) Mischna Sabbath 1, 3. [14]) Siehe: „Vorbeter." [15]) Jeruschalmi Megilla 1, 6, fol. 70 B; gemara babli S. 5a, Baba Kama S. 82a, Sanhedrin S. 17 B. Siehe den Artikel „Minjan." [16]) Gemara Sanhedrin S. 2. Siehe „Synhedrion." [17]) Siehe: „Bann." [18]) Mischna Aboth. 2, 5. [19]) Das. 2, 2.

senden."[1]) Als allgemeiner Grundsatz galt der Spruch: „Es giebt keine Gemeinde ganz reich, auch nicht ganz arm."[2]) Mehreres siehe: „Vorsteher."

Genügsamkeit, הסתפקות. Die Genügsamkeit ist eine der Tugenden, die in den Lehren des Judentums sehr empfohlen wird. Ein direktes Gebot darüber hat der Mosaismus nicht, aber annähernd ist im Gesetz über den widerspenstigen Sohn in 5. Mos. 21, 19, 20, den die Eltern wegen seiner Unmäßigkeit im Essen und Trinken anklagen: „Unser Sohn ist widerspenstig, er hört nicht auf unsere Stimme; er ist ein Fresser und ein Säufer," eine Hinweisung auf die unter den Israeliten vorherrschenden Tugend der Genügsamkeit. Deutlicher sind die Lehren und Sprüche darüber in den andern Schriften: „Besser ist wenig in Gottesfurcht als großer Schatz und Unruhe dabei;"[3]) ferner: „Zwiefaches flehe ich von dir, versage es mir nicht, bevor ich sterbe: Falschheit und Lügenwort halte fern von mir, Armut und Reichtum gieb mir nicht; lasse mich verzehren mein bestimmtes Brot."[4]) „Gesund erhält den Körper ein genügsames Herz, gieriger Neid ist Beinfraß."[5]) „Gehöre nicht zu den Weinsäufern und Fleischfressern."[6]) „Denn der Säufer und Fresser verarmt, und Zerrissenes ist die Kleidung des Schläfrigen."[7]) „Wer hat Weh? Wer Herzensnot? Wer Streit? Wer Kummer? Wer Wunden ohne Ursache? Wer trübe Augen? Diejenigen, die spät beim Wein liegen, welche kommen, Würzwein zu versuchen."[8]) „Besser ein Gericht Kraut und Liebe dabei, als ein gemästetes Rind und Haß dazu." (Sp. Sal. 15, 17.) In Bezug auf Erwerb irdischer Güter heißt es: „Mühe dich nicht ab, reich zu werden, aus Vernunft lasse davon."[9]) „Wer Geld liebt, wird des Geldes nicht satt, auch des Ertrages nicht, wer am Reichtum hängt."[10]) „Wehe denen, die Haus an Haus reihen, Feld zu Feld fügen, bis Andern kein Raum mehr bleibt!"[11]) Aus dem talmudischen Schrifttume gehören hierher die Sprüche: „Wer ist reich? der sich mit seinem Anteile freut;"[12]) ferner: „Je mehr Güter, desto mehr Sorge; je mehr Knechte, desto mehr Raub."[13]) Nachdrucksvoller sind die Lehren von der Genügsamkeit in unsern Lebensgenüssen und Lebensfreuden. „Die ganze Welt wird infolge der Frömmigkeit Chaninas gespeist, aber er selbst begnügte sich von Woche zu Woche mit einem Maaß von Johannisbrot."[14]) „Mache deinen Sabbat (in Bezug auf Essen und Trinken) zum Wochentage und bedarf der Menschen nicht."[15]) „Verringere dein Essen und Trinken und verausgabe mehr auf deine Wohnung;"[16]) „Man lehre den Menschen, daß er kein Fresser werde."[17]) „Stets esse und trinke weniger, als dein Vermögen ist, kleide dich nach dem, was du hast; aber ehre Weib und Kind mehr als du besitzest, denn sie hängen von dir ab, doch du von dem, der die Welt geschaffen."[18]) Mehreres siehe: „**Freunde**".

Gesetzesstudium, תלמוד תורה, Talmud Thora, Studium der Lehre und des Gesetzes. Die hebräische Benennung „Talmud Thora" bezeichnet nicht, wie man in den theologischen Lehrbüchern oft findet, „Gesetzesstudium" allein, sondern „Studium der Lehre und des Gesetzes," da der Ausdruck „Thora" nicht so sehr

---

[1]) So ein Gebet nach der Vorlesung aus der Thora und den Propheten: וכל העוסקים בצרכי צבור באמונה. [2]) Jeruschalmi Gittin III. fol. 45a לית צבור כולו עתיר ולית צבור כולי מיעני. [3]) Spr. Sal. 15, 16, 17. [4]) Das. 7, 8. [5]) Das. 14, 30. [6]) Das. 23, 20. [7]) Das. Vers 21. [8]) Das. Vers 29—31. [9]) Spr. Sal. 23, 4. [10]) Kohelet 5, 9, 10. [11]) Jesaia 5, 8. [12]) Aboth. 4. איזה עשיר השמח בחלקו. [13]) Daselbst II. 8. [14]) Gemara Berachoth S. 16a. כל העולם ניזון בשביל חנינא וחנינא די לו בקב חרובין מע"ש לע"ש. [15]) Sabbath S. 11813 עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. [16]) Pesachim S. 114a. פחת במאכלך ומשתך והוסיף על דירתך. [17]) Gemara Baba mezia S. 94a. אבל מלמדין את האדם שלא יהא רעבתן. [18]) Gemara Cholin S. 84B.

„Gesetz", als vielmehr „Lehre und Gesetz" bedeutet. Dieses Studium der Religionslehre und des Religionsgesetzes des biblischen und nachbiblischen Schrifttums der Juden bildete bei den bessern Klassen des jüdischen Volkes im zweiten jüdischen Staatsleben in Palästina und nach demselben an fast allen Orten der Diaspora bis zum Anbruch der neuern Zeit eine Lieblingsbeschäftigung nicht blos der Rabbiner, Lehrer oder sonstiger Gelehrter, sondern auch fast jedes Standes, als der Kaufleute, Handwerker und nicht selten auch der gewöhnlichen Arbeiter, die demselben jede freie Stunde gern widmeten. Es gehörten die angesehensten Volks- und Gesetzeslehrer in dem Jahrhundert vor und in den fünf Jahrhunderten nach der Eroberung Jerusalems durch Titus dem Handwerker- und Arbeiterstande an.[1]) Das Lehrhaus (s. d. A.), die Lehrstätte für die Erwachsenen und die Schule (s. d. A.) zum Unterricht der Kinder — waren nächst der Synagoge (s. d. A.) die wichtigsten Institutionen jeder jüdischen Gemeinde. Das rabbianische Gesetz bestimmte den Bann (s. d. A.) über eine Gemeinde, welche die Anstellung eines Lehrers verweigerte. Doch es bedurfte dessen nicht, Schule und Lehrhaus fehlten in keiner Gemeinde. Es schien als wenn die prophetische Verheißung Jesaias (54, 13) „Alle deine Söhne Gelehrte Gottes und viel Friede deinen Kindern" — sich erfüllen sollte. Mit einer gewissen Genugthuung konnte daher der Geschichtsschreiber Josephus (im 1. Jahrhundert) in seiner apologetischen Schrift „Gegen Apion" I. 3 ausrufen: „Wenn wir auch des Reichtums und der Städte und der andern Güter beraubt werden, das Gesetz bleibt uns ewig!" Ferner: „Nicht nur einmal oder zweimal oder öfters das Gesetz zuhören befahl unser Gesetzgeber, sondern allwöchentlich mit Aussetzung der andern Arbeit zum Anhören zusammenzukommen und dieses genau zu lernen" (contra I. 17). Ein gegenseitiger Wetteifer machte sich bemerkbar, der buchstäblich in den Sätzen des täglichen Abendgebetes (s. d. A.) seinen Ausdruck fand: „Wir freuen uns mit den Worten deiner Lehre und deiner Gebote, denn sie sind unser Leben und die Dauer unserer Tage, nachsinnen wollen wir in ihnen Tag und Nacht." Wir übertreiben nicht, wenn wir sagen: „Die Juden verdankten dieser geistigen Beschäftigung in den Jahrhunderten der schweren Bedrückung und Verfolgung die Erhaltung ihrer frischen geistigen Regsamkeit. Die Worte in den Spr. Sal. „Ein Lebensbaum ist sie (die Lehre) denen, die an ihr festhalten, und die sie pflegen sind glückselig,"[2]) hatten sich da bewahrheitet. Das Judentum (s. d. A.) mit seinen Lehren und Gesetzen von der Einheit Gottes und der Einheit des Menschengeschlechts, den Rechts- und Sittlichkeitsbestimmungen, der Gleichheit Aller vor dem Gesetze, der Nächsten-, Fremden- und der Menschenliebe überhaupt, der Anerkennung der persönlichen Freiheit jedes Menschen mit den socialen politischen Institutionen zum Schutze und zur Aufrechthaltung derselben — war ein Protest gegen die Gesetze, Lehren und Anschauungen der alten Völker, eröffnete den Kampf gegen den Wahn- und Aberglauben der heidnischen Welt, gegen deren erträumte Gottheiten und entehrende Religionsbräuche,[3]) und ein Gegenkampf war unausbleiblich. Ein schweres Märtyrertum hatten infolge dessen die Bekenner des jüdischen Glaubens auf ihrem weltgeschichtlichen Gange durch die Völker zu tragen, aber eine starke Geistesmacht des in ihnen waltenden Bewußtseins von der Wichtigkeit ihrer Religionswahrheiten machte sie unüberwindlich. Das Thorastudium, die Kenntnisnahme von den Lehren und den Gesetzen ihres Gottesglaubens, die ein Kulturwerk der Menschheit werden sollten, wurde jedem Israeliten zur Pflicht gemacht. Jung und Alt, alle sollten in diese geoffenbarte Welt des

---

[1]) Siehe: „Arbeit," „Handwerk." Siehe: „Hillel" und die andern Artikel der Volks- und Gesetzeslehrer, als „Johua R.," „Mair R.," „Jochanan" u. a. m. [2]) Spr. Sal. 3, 18. [3]) Siehe: „Moloch".

Geistes eingeführt werden. „Und ich habe meinen Bund mit ihnen, spricht der Ewige, mein Geist, den ich auf dir habe, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt, sollen nicht weichen aus deinem Munde, dem Munde deiner Kinder und der Kindeskinder von nun bis ewig" Der Mosaismus stellt das Studium des Gesetzes und der Lehre als Gebot für den Israeliten auf. In 5. Mos. 6, 6 lesen wir: „Es sollen diese Worte, die ich dir befehle, auf deinem Herzen sein; schärfe sie deinen Kindern ein, rede von ihnen, wenn du sitzest in deinem Hause, gehst auf dem Wege, dich niederlegst und wieder aufstehst." Auf einer anderen Stelle heißt es[1]): „Siehe, ich lehrte euch Gesetze und Rechte, wie sie mir der Ewige, mein Gott, befohlen hat, beobachtet und vollziehet sie, denn sie sind eure Weisheit und eure Vernunft in den Augen der Völker, die von diesen Gesetzen hören, werden sprechen, nur ein weises und vernünftiges Volk ist dieses große Volk!" Eine weitere Verordnung bestimmte die Vorlesung der Thora (s. d. A.) für das ganze Volk am Laubhüttenfeste jedes Erlaßjahres (s. d. A.). „Versammle das Volk, die Männer, die Frauen, die Kinder und den Fremden in deinen Thoren, damit sie hören, lernen und ehrfürchten den Ewigen, euren Gott, um zu beobachten und zu vollziehen alle diese Worte der Thora."[2]) In dem Buche Josua 1, 8 wird diese Mahnung zum Gesetzesstudium viel schärfer wiederholt: „Es weiche nicht das Buch der Lehre (Thora) aus deinem Munde, sinne darin nach Tag und Nacht, damit du beobachtest und vollziehest Alles, was da verzeichnet ist." Bei den Propheten wird die Ausbreitung der Kenntnis der Gotteslehre des Judentums über die Völker als ein der großen Heilsgüter der Zukunft verheißen.[3]) Zur Förderung des Gesetzesstudiums innerhalb des jüdischen Volkes waren der Stamm Levi mit dem aus ihm hervorgegangenen Priesterstand bestimmt: „Und sie lehren deine Rechte, Jakob, und deine Lehre, Israel".[4]) So sandte der König Josephat (909—883) Leviten und Priester nach den Städten, um das Volk mit den Lehren und Gesetzen seiner Religion bekannt zu machen.[5]) Bei der Wiedergründung des zweiten jüdischen Staates in Palästina gehörte die Institution der Vorlesung aus der Thora für das Volk,[6]) und die Verbreitung der Gesetzeskunde durch Esra (s. d. A.) zu den Hauptwerken der Restauration. Nach Esra waren es die Männer der großen Synode (s. d. A.), denen später der Stand der Gesetzeskundigen, der Sopherim (s. d. A) und der Volks- und Gesetzeslehrer, Tannaim und Amoraim (s d. A.) folgten, die das Werk des Lernens und Lehrens eifrig fortsetzten. Ihnen verdanken wir den weitern Ausbau des Schriftgesetzes nach Tradition (s. d. A.), Herkommen, Brauch (s. d. A.) und der Schrifterklärung (s. Exegese), auch nach Berücksichtigung der Zeit- und Ortsverhältnisse (s. Rabbinismus), ferner die Gründung einer Anzahl von Institutionen zur Kräftigung des religiösen Sinnes und zur Ausbreitung der Kenntnisse der Religionslehre und des Religionsgesetzes im Volke für Jung und Alt. Wir haben in den Artikeln: „Große Synode", „Synhedrion", „Lehrhaus", „Schule", „Lehrer", „Unterricht", „Schüler", „Vorlesung aus der Thora", „Sopherim", „Tannaim", „Amoraim", „Talmudschulen", „Talmudlehrer", „Midrasch", „Mischna", „Talmud", „Halacha", „Agada", „Exegese", „Mündliches Gesetz", „Tradition", „Fortdauer des Gesetzes", „Dispensation vom Gesetze", „Gesetzesaufhebung", „Gründe des Gesetzes" u. a. m. ausführlich von dem Gesetzesstudium, dessen Anstalten, Pflege, Förderung gesprochen, was wir hier nicht wiederholen wollen. Als Ergänzung hierzu bringen wir die Lehren und Aussprüche: a) über die Wichtigkeit des Gesetzesstudiums. Dieselben sind von den Volks- und Gesetzeslehrern in Palästina und Babylonien bis zum

[1]) 5. Mos. 4, 5, 6. [2]) 5. Mos. 31, 11—13. [3]) Siehe: „Messias". [4]) 5. Mos. 33, 10. [5]) Siehe: „Josephat", [6]) Siehe: „Vorlesung aus der Thora".

Abschluß des Talmuds (von 200 vor und 500 J. nach). Obenan stellen wir folgende drei Aussprüche: „Größer ist das Gesetzesstudium als die Darbringung der täglichen Opfer";[1]) ferner: „Wichtiger ist das Gesetzesstudium als der Aufbau des Tempels in Jerusalem";[2]) „Vorzüglicher ist das Gesetzesstudium als der Bau von Synagogen."[3]) Diese drei Aussprüche gehören den Lehrern des 4. Jahrh. an, einer Zeit, wo die Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem völlig vernichtet dalag und man dem Bau von Synagogen Schwierigkeit zu machen begann. Das Thorastudium sollte ein Ersatz dafür dem jüdischen Volke sein. Im Zusammenhange damit mag wohl ein vierter Ausspruch sein: „Das Thorastudium wiegt Alles auf", ersetzt Alles.[4]) Diesen reihen wir die Aussprüche der Lehrer aus der makkabäischen Zeit an. 1. Simon der Gerechte: „Auf drei Gegenständen steht die Welt: auf Thora, Gesetzesstudium, Gottesdienst und Liebeswerken;"[5]) Jose ben Joeser: „Dein Haus sei eine Sammelstätte der Weisen, lasse dich bestäuben von dem Staub ihrer Füße[6]) und trinke mit Durst ihre Worte;"[7]) Josua ben Perachja: „Verschaffe dir einen Lehrer, erwirb einen Genossen und beurteile Jeden nach der Seite der Unschuld;"[8]) Hillel I. (35 v.): „Je mehr Lehre, desto mehr Leben; je mehr Schule, desto mehr Weisheit;"[9]) „Sei von den Jüngern Aharons (s. d. A.), liebe die Menschen und führe sie der Lehre zu;"[10]) „Zur Zeit, da man einsammelt, streue aus, aber wenn man ausstreut, sammle ein; siehst du ein Geschlecht, dem die Lehre lieb ist, streue aus, aber merkst du, daß sie ihm lästig wird, halte zurück;"[11]) Samai (35 v.): „Mache deine Lehre, das Gesetzesstudium, zur feststehenden Beschäftigung;"[12]) Jochanan ben Sakai (5—4a): „Hast du viel gelernt, thu dir darauf nicht zu gut, denn hierzu bist du geschaffen;"[13]) Elieser b. Hyrkanos (80—118): „Sei wachsam, die Thora zu lernen; verstehe, was du dem Epikuräer (s. d. A.) zu antworten hast; wisse, vor wem du dich abmühst, und wer der Herr deines Werkes ist, der deine Arbeit bezahlen wird. (Aboth 2, 9.) Ferner: „Das Thorastudium macht Israels Stärke aus. Das Hochhalten der Hände Mosis, worauf Israel über Amalek siegte (2. M. 17, 11), ist das Bild für die Folgen des Festhalten Israels an der Lehre, aber auch das Sinken dessen Hände (daselbst), infolge dessen Amalek siegte, deutet an, was geschieht, so die Gesetzeskunde in Israel abnimmt;"[14]) „Nie war Jemand im Lehrhause früher als ich, und nie blieb Einer noch da, als ich dasselbe verließ." (Midr. rabba Einleitung zum Hohenliede). Josua ben Chanaja (118—130): In Bezug auf Josua 1. „und sinne darin Tag und Nacht nach" lehrte er: „Man lerne zwei Halachots des Morgens und zwei des Abends und gehe seinem Gewerbe nach; es ist so gut, als wenn du die ganze Thora erfüllt hättest."[15]) Ferner: Ein Drittel des Lebens gehöre dem Bibelstudium; ein Drittel der Mischna und ein Drittel der Gemara;"[16]) „Wer da lernt und vergißt[17]), gleicht der Frau, die Kinder geboren und sie begräbt;"[18]) Ismael ben Elischa (im 2. Jahrh.): „Hast du in der Jugend Thora gelernt, unterlasse das Studium derselben nicht im Alter, da du nicht weißt, welches dir glücken werde;"[19]) R. Akiba (130): „Das Thorastudium ist unser Leben, so wir davon lassen, sterben wir!" seine Antwort an Pappus ben Jehuda, der ihn

---

[1]) Erubin S. 63b גדול תלמוד תורה יותר מהקרבת תמידין. [2]) Megilla S. 16b גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש. [3]) Gemara Schekalim 9, גדול תלמוד תורה יותר מבנין בית הכנסת [4]) Mischna Pea Absch. 1, 1. ותלמוד תורה כנגד כולם [5]) Aboth 1, 2. [6]) Sie saßen auf der Erde bei den Lehrvorträgen. [7]) Aboth 1, 4. [8]) Das. 1, 1. [9]) Das. 2, 7. [10]) Das. 1, 12. [11]) Berachoth S. 63a. בשעת המכניסים פזר בשעת המפזרים כנס אם ראית דור שתורה חביבה עליו פזר [12]) Aboth 1, 15. [13]) Das. 2, 9. [14]) Mechilta zu 2. M. 37, 11. [15]) Mechilta zu 2. Mos. 16, 4. [16]) Kidduschin S. 30b. [17]) Sanhedrin S. 99. [18]) Tosephta chaloth Absch. 16. [19]) Midrasch rabba zu Kohelet Kap. 2.

ermahnte, von seinem Thun, gegen das Verbot Roms, Lehrvorträge öffentlich zu halten, abzustehen. „Wie die Fische nicht ohne Wasser leben können, so Israel nicht ohne Gesetz," fügte er in einer Parabel hinzu.[1]) In der Frage, ob das Gesetzesstudium der Gesetzesthat vorzuziehen sei, antwortete er: Das Gesetzesstudium ist wichtiger als die Vollziehung des Gesetzes, weil dasselbe zur Gesetzesthat führt.[2]) Weiter fordert er unablässigen Fleiß: „Ein Lied, das täglich wiederholt wird, ist ein Lied;"[3]) ferner: „Der Lehrer wiederhole die Lehre dem Schüler so oft, bis er sie begriffen hat;[4]) auch soll er ihm die Gründe derselben darlegen."[5]) Jose der Galiläer: Wie R. Akiba, lehrte auch er, das Gesetzesstudium sei dem Gesetzeswerke vorzuziehen.[6]) B. Meir (im 3. Jahrh.): „Verringere dein Geschäft und gieb dich der Lehre hin, sei bescheiden gegen Jedermann;"[7]) „Auch ein Fremder (Nichtjude), der sich mit dem Gesetzesstudium befaßt, wird einem Hohenpriester gleich." (Aboda Sara S. 3a.) „Hast du dich einmal der Lehre abgewendet, so wird sich bald mehreres finden, was dich von ihr zurückhalten wird, mühest du dich mit deren Studien ab, so erhältst du großen Lohn"[8]) Sein Wahlspruch darüber war: „Lerne mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele meinen Weg zu erkennen, an den Pfosten meiner Lehre zu wachen, bewahre sie in deinem Innern ...[9]) Mit vielem Nachdruck spricht er von den Folgen des Gesetzesstudiums: „Wer sich mit der Lehre in reiner Absicht beschäftigt, erlangt viele Gegenstände, er liebt Gott, liebt die Menschen; er erfreut Gott und erfreut die Menschen. Die Thora kleidet ihn in Demut und Gottesfurcht und befähigt ihn, gerecht, fromm, redlich und treu zu sein; sie entfernt ihn von der Sünde und führt ihn der Tugend zu; man genießt seinen Rat, seine Weisheit, Einsicht und Macht (Spr. Sal. 8, 14). Die Lehre verleiht ihm Kraft und Fähigkeit, das Recht zu ergründen; es werden ihm die Geheimnisse der Lehre offenbar; er wird ein steter sprudelnder Quell gleich einem Strome, der nicht zu fließen aufhört."[10]) Jehuda ben Ilai: In der schon erwähnten Frage, ob das Gesetzesstudium oder die Gesetzesvollziehung wichtiger sei — erklärt er sich für letztere.[11]) Nehorai: „Wandere nach einem Orte des Gesetzesstudiums und sprich nicht, daß dir die Lehre nachkommen werde, deine Genossen werden sie dir erhalten und stütze dich nicht auf deine Einsicht."[12]) R Simon ben Jochai: „Erkenntnis Gottes ist mehr als Opfer (Hosea 6, 6) d. h die Worte der Thora sind Gott lieber als Ganz- und Schlachtopfer."[13]) „Wenn drei am Tische sitzen und sich von den Worten der Lehre unterhalten, so sitzen sie gleichsam am Tische Gottes" (Ezechiel 41, 22).[14]) „Wer studierend auf dem Wege einhergeht, aber plötzlich sein Studium unterbricht und ausruft: „Wie schön ist dieser Baum, dieser Acker", der verwirkt sein Leben."[15]) Jonathan ben Eleasar (im 3. Jahrh.): „Den weisen Jüngern, die sich mit der Lehre beschäftigen, rechnet es Gott an, als wenn sie ihm Opfer und Weihrauch gespendet hätten" (Mal. 1, 11).[16]) Simon ben Lakisch (im 3. Jahrh.): „Wer sich mit der Lehre beschäftigt, dem wird es angesehen, als wenn er alle Opferarten dargebracht hätte."[17]) Abahu (im 3. Jahrh.): „Das Studium des Gesetzes ist wichtiger als die Vollziehung guter Werke."[18]) b) Das Zweite, was hier in

[1]) Berachoth S. 61 B. Aehnliches im Moda Sara S. 63 B an Rab. Samuel. [2]) Kiddunhin S. 40 B. Sifre zu 5. Mos. 11, 13. שהתלמוד מביא לידי מעשה. Vergl. Baba Kama S. 17a und siehe weiter. [3]) Sanhedrin S. 99a זמר בכל יום זמר. [4]) Erubin S. 54 B. [5]) Mechilta zu 2. M. 21, 1. [6]) Siehe: „Jose der Galiläer" in Absch. II dieser R.-E. [7]) Aboth 4, 12. [8]) Daselbst. [9]) Berachoth S. 17a. [10]) Aboth 6, 1. [11]) Jeruschalmi S. 76c. Gemara Kothuboth S. 17a, wo R. Joh. das Thorastudium unterbrach, um sich einem Leichenzuge anzuschließen. [12]) Aboth 4, 18. [13]) Aboth de R. Nathan II. Version Kap. 8. [14]) Aboth 3, 3. [15]) Daselbst 3, 7. [16]) Menachoth S. 110a. [17]) Daselbst. [18]) Jeruschalmi Pesachim S. 90 B unter. Das. Magiga S. 76c. Vergl. weiter den Beschluß zu Lydda.

Betracht kommt, ist die verschiedene Auffassung der Bibelworte: „Es weiche nicht das Buch der Lehre, Thora, aus deinem Munde) sinne darin Tag und Nacht nach“ (Josua 1, 8), die als Gebot des Gesetzesstudiums zitiert werden.“[1]) ob dieselben wörtlich oder nur dem Sinne nach als Mahnung zum fleißigen Gesetzesstudium zu nehmen seien. R. Ismael (im 2. Jahrh.) deutete obige Bibelworte im Zusammenhange mit den andern: „und du sollst einsammeln dein Getreide, dein Most und dein Oel (5. M. 11, 14) nicht wörtlich, er lehrte: „man verhalte sich, ihnen gegenüber, nach der Sitte des Landes.“[2]) Der Spruch in seiner Schule lautete darüber: „Die Worte der Thora, das Thorastudium, erscheine dir nicht als eine Pflicht, die jede andere Beschäftigung ausschließt, aber du darfst dich nicht ihr völlig entziehen.“[3]) Dagegen lehrt R. Simon ben Jochai (Ende des 2. Jahrh.) „Sollte der Mensch pflügen zur Zeit, säen zur Zeit, ernten zur Zeit, dreschen zur Zeit, würfeln zur Zeit, was würde aus dem Thorastudium werden? Gewiß, diese Arbeiten werden, so Israel den Willen Gottes vollzieht, durch andere gemacht“ Die Verwirklichung obiger Bibelworte soll nach einer wörtlichen Auffassung derselben geschehen. So rief er den Leuten, die ihren ländlichen Arbeiten nachgingen, zu: „Siehe da, sie lassen das ewige Leben und beschäftigen sich mit dem, was nur zeitliches Dasein fristet!“[4]) Gegenüber diesen Angaben bemerkt Abaji (im 4. Jahrh.): „Viele richteten sich nach Simon ben Jochai, aber es gelang ihnen nicht, aber Viele beherzigten die Lehre des R. Ismael und es glückte Ihnen.“[5]) Auch das Schuloberhaupt Raba (s. d. A.) ermahnte seine Jünger, seine Vorträge nicht in den Monaten Nissan (Frühjahr) und Tischri (Herbstzeit) zu frequentieren, damit sie frei von Nahrungssorgen das Jahr über werden.[6]) Auch andere Lehrer erklärten sich für die Auffassung und Lehre R. Ismaels. So lehrte R. Josua ben Chanaja: „Man lerne zwei Halachoth des Morgens und zwei am Abend, es wird demselben angerechnet, als wenn er die ganze Thora erfüllt hätte.“[7]) R. Jochanan (im 3. Jahrh.): „Wer den Abschnitt des Schema (5. M. 6, 4) Morgens und Abends liest, erfüllt das Gebot: und sinne darin Tag und Nacht nach!“[8]) Diesen Worten fügte er jedoch hinzu, daß man es vor dem Am Haarez (s. d. A.) verheimliche. Aber Raba entgegnete ihm: „Nicht verheimlichen, es ist Pflicht, es ihm zu sagen, damit auch er dem Gebote des Thorastudiums nachkomme.“[9]) c) Von geschichtlicher Bedeutung ist das Dritte, was hierher gehört. Nach der Besiegung des Barkochbaischen Aufstandes (s. d. A.) durch Roms Uebermacht fahndete man nach den Volks- und Gesetzeslehrern, die mehr oder weniger an dem Aufstande beteiligt waren. Man erließ Verfolgungsedikte, bekannt unter dem Namen Hadrianische Verfolgungsedikte (s. d. A.), welche die Vollziehung der jüdischen Religionsgesetze und die Abhaltung von Lehrvorträgen bei Todesstrafe verboten. Geheim hielten die Synhedristen R. Tarphon, die Alten, R. Jose Haglili und R. Akiba eine Berathung, was wichtiger sei, ob das Thorastudium oder die Gesetzesvollziehung. Diese Sitzung sollte Aufschluß über das Verhalten der Gesetzeslehrer gegenüber diesen Verfolgungsedikten regeln. R. Tarphon sagte: die Gesetzesthat sei mehr als die Gesetzeslehre, das Gesetzesstudium, aber R. Akiba und mit ihm sämtliche versammelten Gelehrten erklärten, daß das Gesetzesstudium, die Gesetzeslehre, wichtiger sei als das Gesetzeswerk, denn

---

[1]) Gemara Berachot S. 35 B. [2]) Daselbst הנהג דרך ארץ. [3]) Gemara Menachoth S. 99 B. דברי תורה לא יהיו עליך חובה ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן. Nach den Erklärungen von Tosephath voce לא יהיו daselbst gegen Raschi. [4]) Sabbath S. 33 B מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה. [5]) Berachoth S. 35 B. [6]) Daselbst. [7]) Mechilta zu 2. Mos. 16, 4. [8]) Menachoth S. 99 B. im Namen des R. Simon b. Jochai; es scheint, daß dieser Lehrer von seiner früheren Lehre abstand. [9]) Daselbst אסור לאומרה בפני עם הארץ.

die Lehre führe zur That.[1]) Bekannt ist, daß mehrere Volks- und Gesetzeslehrer nicht unterließen, Lehrvorträge öffentlich zu halten, was vielleicht mit diesem Beschluß der Synhedristen im Zusammenhange gestanden haben mochte. Mehreres siehe: „Pädagogisches."

Glück und Unglück, hebräisch גד, Glück[2]); גדא ביש, böses Glück[3]); auch: מזל[4]); deutlicher מזל טוב, gutes Glück; מזל רע, auch מזליה ריע, Mißgeschick; griechisch *Τυχη αγαθη* und *Τυχη φαυλη*; lateinisch Fortuna secunda, Fortuna adversa. Der Glaube an „Glück und Unglück" im Sinne von Geschick, unabänderlicher Vorherbestimmung, daß dem Menschen Gegenstände ohne Verdienst und oft gegen seinen Willen zukommen, ist mit der Annahme bei den Völkern des Altertums von einer in der Welt waltenden, unwiderstehlichen Naturmacht, der Menschen und Götter unterworfen sind, eng verbunden. Es herrschte bei den Griechen und Römern der Glaube an eine Schicksalsmacht unter dem Namen *αισα μοιρα*, Fatum, die jedem im voraus sein Loos bestimmt. Die Völker des Orients, die Chaldäer, Araber, Sabäer, Aegypter u. a. m. glaubten, die menschlichen Geschicke werden jedem einzeln durch die Sterne angedeutet, so daß der gestirnte Himmel das aufgeschlagene Schicksalsbuch der Menschen ist, wo man über das Glück oder das Unglück derselben im voraus Aufschluß erhalten könne. Das Judentum erkennt diesen Schicksalsglauben nicht an; die biblischen Bücher bekämpfen ihn und weisen seine Nichtigkeit nach. Die biblische Gottesidee, die Gott als den Herrn, Schöpfer und Leiter der Welt und ihrer Naturgesetze verkündet und den Menschen als ein sittlich freies Wesen hält, ist mit demselben unvereinbar. Mahnend lautet der Ausspruch in 5. M. 4, 19: „Daß du nicht deine Augen gegen den Himmel erhebst und siehst die Sonne, den Mond und die Sterne, das ganze Himmelsheer! Du wirst verleitet, sie zu verehren und ihnen zu dienen, die der Ewige, dein Gott, allen übrigen Völkern unter dem Himmel zuerteilt hat;"[5]) ferner Jeremia 10, 1: „So spricht der Ewige, von dem Wandel der Völker lernet nichts und vor den Zeichen des Himmels ängstiget euch nicht, wenn sich auch die Völker vor ihnen ängstigen". Gott ist es, der unsere Geschicke bestimmt. „Und so erkenne es heute, und führe es deinem Herzen zu, daß der Ewige Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst Keiner;"[6]) „Er spricht, und es geschieht; er befiehlt und es steht da;"[7]) „Nicht ihr habt mich hier gesandt, sondern Gott; er setzte mich zum Vater über Pharao, zum Herrn seines Hauses;"[8]) „Erhalte dich nur," mahnt Jesaia, „mit der Hülfe deiner Beschwörer und der Menge deiner Zauberer — vielleicht wirst du dir nützen und dich aufrichten können. Du bist erschöpft trotz der Menge deiner Pläne; mögen sie aufstehen und dir helfen, die den Himmel durchteilen, die Sterne beschauen und dir an jedem Neumonde verkünden, was über dich kommen werde."[9]) Die biblischen Bücher haben daher für „Glück" und „Unglück" in obigem Sinne nicht einmal eine Bezeichnung. Der eine Name גד, „Gad,"[10]) wird als Spruch Leas, der Tochter Labans, der im Sinne der angebeteten Gottheiten ihres Vaterhauses verkündet ist, zitiert, ohne sich ferner in den Lehren von dem Gottesglauben der Bibel zu wiederholen. Der Glückswunsch des Israeliten ist da: „Gott segne dich!" „Der Herr mit dir, tapferer Held!" „O, Herr, lasse es glücken!" Erst das nachbiblische Schrifttum der Juden, die Talmuden und Midraschim, sprechen von „Glück" und „Unglück"

---

[1]) Gemara Kidduschin S. 40 B. Sifre zu 5. Mos. 11, 13 Midrasch rabba zum Hohenliede 2, 14. שלימוד מביא לידי מעשה [2]) 1. M 30, 11. בא גד [3]) Midrasch rabba zu Koheleth S. 89a. voce מוצא, auch voce ושבח [4]) Gemara Sabbath S. 156a. [5]) Vergl. den Commentar zu Iben Esra zur Stelle. [6]) 5. M. 4, 39. [7]) Ps. 33, 9. [8]) 1. M. 24, 50. [9]) Jesaias 47, 12, 13. [10]) 1. M. 30, 11.



und haben dafür Benennungen, die der Astrologie (s. d. A.), dem Glauben an die Sterndeutung, entnommen zu sein scheinen. Es heißen daselbst „Glück, masol“, מזל, Planet, Stern, Glücksstern.[1]) deutlicher: „masol tob“, מזל טוב,[2]) oder „masala taba“, מזלא טבא,[3]) „Gutes Glück“; auch: „gad“, גד,[4]) deutlicher: גדא טבא;[5]) ferner: „Unglück, Mißgeschick, masal bisch“, מזל ביש,[6]) oder ריע מזל,[7]) auch גדא ביש,[8]) und man spricht von einem „Glückstag“, מזל יום,[9]) und einer „Glücksstunde“, מזל שעה,[10]) mit den Sprüchen: „Der Glückstag hat es bewirkt;“[11]) „Die glückliche Stunde hat es gemacht.“[12]) Ferner heißt es: „Die Planeten, Sterne sind es, nach denen die Menschen erschaffen werden;“[13]) „Alles hängt von den Sternen im Himmel ab;[14]) Leben, Kinder und Nahrung sind nicht vom Verdienst des Menschen, sondern vom Glücksstern abhängig;“[15]) „Die Glücksstunde lächelt ihm;“[16]) „Ziehe ein, mein Glück, und weiche nicht!“[17]) „Wer nach der Glücksstunde drängt, dessen Glücksstunde wird von ihm weggedrängt;“[18]) „Es giebt keine Pflanze, die nicht ihren Stern im Himmel hat, der sie schlägt, beeinflußt und ihr zuruft: „Wachse!“[19]) „Das Glück macht klug, das Glück macht reich.“[20]) Beachtenswert ist die Darstellung des Glückes, die viel Wahres enthält: „Das Glück sieht nicht auf das, was vor ihm ist, auch nicht auf das, was über ihm ist, sondern auf das, was unter ihm ist; wie ein Mensch, der auf einer Leiter mit zurückgewendetem Gesicht herabsteigt;“[21]) ferner: „Welchen Vorteil hat der Mensch von Häusern und Schätzen, wenn er nicht von einem Glücksstern begünstigt wird;“[22]) „Wer da erschrickt, obwohl er nichts sieht, sieht es sein Planet, „Glücksstern;“[23]) „Das Glück zweier (Menschen) ist stärker;“[24]) „Alles hängt vom Glück, Glücksstern, Planet, ab, auch die Thora in dem Synagogenschrein.“[25]) So kennt man glückliche und unglückliche Tage und Stunden, welche die Geschicke des Menschen bestimmen. Auf der Schreibtafel des Lehrers R. Josua b. Levi (im 3. Jahrh.) in Palästina, heißt es, stand verzeichnet: „Wer am Sonntag geboren ist, zeichnet sich von andern aus.“ Hierzu bemerkt der Lehrer R. Aschi (im 4. Jahrh.): „Dima und ich waren an einem Sonntage geboren, jener wurde ein Räuberhauptmann und ich ein Schuloberhaupt.“[26]) Am Sonntag wurden Licht und Finsternis geschaffen. Wer Montag geboren wird, wird jähzornig; wer Dienstag geboren wird, wird reich und wollüstig; am Mittwoch, der wird klug und heiter;[27]) am Donnerstag, der wird fleißig Liebeswerke ausüben; am Freitag, der wird strebsam nach Gutem, und endlich am Sabbat, der stirbt an einem Sabbat. Raba meint, er wird ein Heiliger werden. Gegen diese Angaben bemerkt R. Chanina: „Gehet hin und saget R. Josua b. Levi, nicht der Glücksstern des Tages, sondern

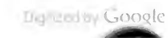
---

[1]) Sabbath S. 156a. [2]) Sabbath S. 156a. [3]) Targum Jeruschalmi zu 1. M. 30, 11. [4]) Gemara Sabbath S. 65b. Nidda S. 56a. [5]) Targum Jonathan zu 1. M. 30, 11. [6]) Targum Koheleth zu 9, 3. [7]) Taanith S. 29b. [8]) Midrasch rabba zu Koheleth voce ומוצא und ושבח. [9]) Sabbath S. 156a. [10]) Daselbst. [11]) Daselbst. Masol jon gaurem. [12]) Daselbst. Masol Schaah gaurem. [13]) Targum zu Koheleth 7, 15. masli deisbru behaun insche. [14]) Daselbst zu Koheleth 27, 1, 2. כולא במזליא תליא מלתא Kulo bemaslo talje milse. [15]) Moedkaton S. 28a. חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא אלא במזלא [16]) Berachoth S. 7a. שעה משחקת לו. [17]) Sabbath S. 67a gud gdi usanik lo [18]) Berachoth S. 64a. כל הדוחק השעה, שעה נדחת מפניו [19]) Midrasch rabba 1. M. 10, S. 10c. [20]) Sabbath S. 156a. masol machkim, masol maschir. [21]) Midrasch rabba 4. M. 12 S. 215d. לית מזל חמי במה דקדים ליה ולית מזל חמי במה דלעיל מיניה אלא במה דלרע מיניה כהדין בר נשא דהוא נחית בסולמא הפוך לאחוריו [22]) Targum zu Koheleth 3, 9 und Midrasch rabba daselbst. [23]) Megilla S. 3a. [24]) Baba mezia S. 105b. masla debeh tre odiv. [25]) הכל תלו במזל אפילו ספר תורה בהיכל. [26]) Sabbath S. 156. [27]) Da wurden die Himmelslichter erschaffen.

der der Geburtsstunde wirkt ein. Wer unter dem Planeten der Sonne geboren wird, wird mit Schönheit begabt sein; er ißt und trinkt von eigenem Gut, seine Geheimnisse werden offenbar; sollte er ein Dieb sein, so ist er nicht glücklich. Wer unter dem Planeten Venus geboren wird, der wird reich und wollüstig. Wer unter der Regierung des Merkur geboren wird, wird erleuchtet und klug sein; unter der Regierung des Mondes, lernt Ungemach ertragen; er baut und reißt nieder, reißt nieder und baut auf; er ißt und trinkt von fremdem Gut, seine Geheimnisse bleiben verborgen und er ist als Dieb glücklich. Endlich, ist er unter der Herrschaft des Saturn geboren, so werden seine Pläne vereitelt; auch die Anschläge Anderer gegen ihn werden vereitelt. Wer unter der Stunde des Jupiter geboren wird, wird ein Gerechter werden. Wer unter der Stunde des Mars geboren wird, der wird Blut vergießen; nach Andern wird er ein Räuber oder ein Richter."[1]) Wir bemerken hierzu, daß die Alten sieben Planeten in folgender Ordnung annahmen: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond. Die Stundenordnung, in welcher sie regieren, beginnt mit der Schöpfung der Himmelslichter, d. i. Mittwoch, so daß in der ersten Stunde (bei uns von 6—7 Uhr morgens) Saturn herrscht; in der zweiten Jupiter; in der dritten Mars u. s. w., also 7 Planeten in 7 Stunden. So geht dieser Cyclus immer weiter, so daß in der Nacht die Planeten in folgender Reihenfolge regieren: Merkur, Jupiter, Venus, Saturn, Sonne, Mond und Mars, nämlich in der ersten Stunde am Abend des siebenten Tages (6—7 Uhr) Merkur; in der ersten Stunde des Abends auf Montag Jupiter u. s. w. Wie hier von glücklichen und unglücklichen Stunden und Tagen gesprochen wird, so werden auch gewisse Monate als glückliche und wieder andere als unglückliche bezeichnet. Der Monat „Ab", an dem zwei mal Jerusalem zerstört wurde, ist ein unglücklicher Monat, an dem man sich jedes Unternehmens enthalten soll; dagegen ist der Monat „Adar," wie dies die Geschichte Mordechas im Buche Esther darthut, ein glücklicher für neue Unternehmungen.[2]) Als Unglücksboten wurden ferner angesehen: Die Sonnenfinsternis für alle Völker; die Verfinsterung des Mondes für Israel, weil die Israeliten nach dem Monde rechnen; aber die Völker nach der Sonne; beide wurden mit einem Lehrer verglichen, der mit der Geißel in der Hand in die Schule tritt. Ist eine Verdunkelung am östlichen Himmel, so ist es ein böses Zeichen für die Bewohner des Ostens; am westlichen Himmel — für die Bewohner des Westens; in der Mitte des Firmaments — für alle Erdbewohner. Ein Vorzeichen des Krieges ist das blutrote Aussehen der Sonne; der Hungersnot das graue Aussehen derselben; die Verdunkelung beim Sonnenuntergang ist ein Zeichen des fernen Strafgerichts, dagegen beim Sonnenaufgang — das des baldigen Eintreffens desselben. Nach andern ist es umgekehrt.[3]) Im allgemeinen lauten die Angaben über glückliche und unglückliche Tage: Es sind günstig Montag und Donnerstag zum Aderlassen, aber nicht Dienstag; ebenso nicht der 4. Tag der Woche, dann ein 4., 14. und 24. Tag des Monats u. a. m. Der Einfluß des Glückssternes eines Menschen ändert sich, sobald derselbe in eine andere Gemeinschaft getreten ist; es erfolgt eine Modifikation desselben.[4]) Sonst war der Glaube an das dem Menschen vorherbestimmte Glück oder Unglück so stark, daß ein Gelehrter seine Krankheit lange verschwiegen erhalten wissen wollte, weil er bei der Verkündigung derselben eine Verschlimmerung befürchtete.[5]) Andererseits wollte der Bruder des Lehrers Raba in seiner Krankheit von einer Fürbitte für sich zu seiner Genesung nichts wissen.

---

[1]) Pesachim S. 94b und S. 118b und Tosephta daselbst. [2]) Taanith S. 29b.
[3]) Gemara Pesachim S. 94b und S. 118b. Tosephta daselbst. [4]) Gemara Sabbath S. 146a.
[5]) Nedarim S. 40. כי היכי דלא להרע מזליה.



„Ich bin," sagte er, „meinem Glücksstern, מזל, überliefert, und da wird nicht mehr auf mich geachtet."[1]) Ebenso ruft Abaji seinem Zeitgenossen und Kollegen R. Papa zu: „Du bist im Glücke, der Dämon wird dir nicht schaden können."[2]) Von dieser Macht der Bestimmung des Glückes oder Unglückes werden zwei Erzählungen gebracht. Der gelehrte R. Eleasar ben Padath lebte in drückender Armut. Da hatte er einen Traum, wo Gott ihm erschienen war, dem er die Unerträglichkeit seiner Not klagte und um ein besseres Loos bat. „Wünschest du," lautete die Antwort darauf, „daß ich die ganze Schöpfung zerstöre und dieselbe von neuem entstehen lasse, dann könnte es vielleicht geschehen, daß du einen bessern Glücksstern erhältst" Darauf rief der Angeredete aus: „So viel müßte geschehen und dann erst noch ein Vielleicht? Ich verzichte lieber darauf und ertrage weiter den Druck der Armut."[3]) Eine andere Erzählung darüber lautet: Joseph, der Sabbatverehrer,[4]) hatte einen sehr reichen Nachbar, dem von einem Chaldäer prophezeit wurde, daß seine Reichtümer einem Frommen zufallen werden. Er veräußerte darauf sein Hab und Gut und kaufte sich für dessen Erlös eine Perle, die er an seinem Turban befestigte. Allein auch diese Vorsicht rettete nicht seinen Reichtum. Bei Gelegenheit einer Flußfahrt, die er unternahm, verlor er seinen Turban. Nach einer Zeit brachte man in seinem Orte Fische zum Verkauf. Der einzige Käufer für dieselben war Joseph, der Sabbatverehrer. Aber welche Ueberraschung! Beim Oeffnen des Fisches fand er jene teure Perle, die ihm den ganzen Reichtum des Nachbars zuführte. Wir kommen nun zur Frage, wie verhalten sich diese Angaben zur biblischen Gottesidee, den oben zitierten Lehren und Sprüchen aus dem Schrifttum der biblischen Bücher, die den Glauben an das Glück, an einen Glücksstern als einen Aberglauben des Heidentums, einen Abfall von dem biblischen Gottesglauben bezeichnen? Sind die Volks- und Gesetzeslehrer der Juden im 2., 3. und 4. Jahrhundert, denen diese zitierten Aussprüche und Erzählungen zugeschrieben werden, über das Bibelwort hinausgegangen? Wir verneinen dies entschieden, da sie diesen Glücksglauben als Aberglauben bezeichnen und ihn streng verbieten. So lehrten sie: „Weshalb soll man die Sterndeuter, die Chaldäer, nicht anfragen?" Es heißt: „Ganz sollst du sein mit dem Ewigen, deinem Gotte;" (5. M. 18, 10)[5]) ferner: „Wer von den Magiern etwas lernt, hat den Tod verdient."[6]) Aber der in obigen talmudischen Lehren und Sprüchen angegebene Glücksglauben, der Glaube an den Glücksstern, an den Einfluß der Sterne und Planeten auf die Geschicke des Menschen wird in einem andern, den heidnischen Glauben davon negierenden Sinne gelehrt und verkündet. Man dachte sich die Himmelskörper, Sterne und Planeten, als belebte Wesen mit höheren Kräften, die durch geheime Kräfte auf die Menschen verschieden wirken. Diese Himmelskörper sind Diener Gottes, des Herrn der Welten und seiner Gesetze, die seine Anordnungen, Befehle, ausführen. Die Geschicke des Menschen, Glück und Unglück, sind die von Gott ausgehenden Bestimmungen, die durch die Sterne und Planeten zur Ausführung kommen. Der Glaube an Glück und Unglück, an einen Glücks- oder Unglücksstern ist weiter nichts als der Glaube an die göttliche Vorherbestimmung der menschlichen Geschicke. Es ist hier der heidnische Schicksalsglaube nach

[1]) Moedkaton S. 28. [2]) Pesachim S. 115b. Abaji ging mit seinen Freunden um die Mittagsstunde aus. R. Papa ging zu seiner Rechten und R. Huna zu seiner Linken. Der Dämonenwind Keteb Meriri erhob sich. Schnell schob Abaji den R. Huna nach der rechten Seite und den R. Papa auf die linke Seite, die gefährlicher war. Warum ich da, rief dieser, wenn diese Seite bedroht wird? Weshalb soll ich der Gefahr ausgesetzt werden? Da lautete darauf obige Antwort. [3]) Taanith S. 25a. ניחא לך דאפכי עלמא ואולי — כולי האי ואולי [4]) Gemara Sabbat S. 119. יוסף מוקיר שבי [5]) Gemara Pesachim S. 113b. [6]) Gemara Sote S. 75. הלומד דבר מן המגיש חייב מיתה

der biblischen Gottesidee umgestaltet und gewissermaßen judaisiert. Das jüdische Gebetbuch hat Gebetsstücke aus dem 4.—6. Jahrhundert, welche von dem Himmelskörper, dem Himmelsheere sagen: „Alle stehen in der Höhe der Welt und hören allesamt in Ehrfurcht die Worte des lebendigen Gottes, des Weltenkönigs . . . ., sie alle vollziehen den Willen ihres Schöpfers."[1]) Nur in diesem Sinne wird der Glücksglaube im Judentume zugelassen und gelehrt; der Glücks- oder Unglücksstern vollführt die Anordnungen, die Befehle Gottes, die göttliche Vorherbestimmung der menschlichen Geschicke. So lehrte R. Chanina: „Es giebt für Israel einen Glücksstern, einen Planet, der von oben herab ihm Glück oder Unglück zuführt."[2]) Doch gab es noch immer viele Volks- und Gesetzeslehrer in der talmudischen Zeit, die auch gegen diesen modifizierten Glücksglauben auftraten und denselben aus der Mitte der Juden gebannt wissen wollten. R. Akiba, Samuel, Rabh, R. Jochanan, R. Nachman bar Jizchak, R. Juda u. a. m. lehrten nachdrücklichst: „Es giebt keinen Planeten, Glückssternglauben, für Israel;"[3]) sie begründeten ihre Gegenlehre auf den oben schon zitierten „Bibelvers Jeremia 10, 2: „Fürchtet euch nicht vor den Himmelszeichen, wie die Heiden, die sich vor ihnen fürchten." Andere knüpfen diese Gegenlehre an die Worte 1. M. 15, 5: „Und er führte ihn hinaus" mit der Erklärung: „Gott sagte zu Abraham: gehe weg, lasse ab von deiner Astrologie, denn für Israel giebt es keinen Glücksglauben. Gründest du deinen Glauben auf den Umstand, daß der Planet Jupiter, צדק, im Westen sich zeigt, ich ändere und bestimme seinen Platz im Osten."[4]) Doch wird auch nach der ersten Annahme des Glaubens an einen Glücksstern von allen Seiten zugegeben, daß diese Vorherbestimmung auch durch Tugendwerke und Besserung des Wandels geändert werden kann und nicht zur Ausführung zu kommen braucht. Es war dies eine Gegenlehre zur Regierung des heidnischen Glaubens vom Geschick und Schicksal, Fatum, dessen Bestimmungen als unabänderlich gehalten wurden. Wir haben die Aussprüche und Lehren darüber in den Artikeln: „Bestimmung," „Krankengebet," „Leiden," „Lohn und Strafe" gebracht und bitten, dieselben dort nachzulesen. Mehreres siehe: „Sterndeutung" und „Aberglaube."

Glücks-, Wett- und Gewinnspiele. 1. Namen und Arten. Im biblischen Schrifttume kommt von Glücks-Wett- und Gewinnspielen nichts vor; sie waren den Israeliten während des ersten jüdischen Staatslebens in Palästina und noch Jahrhunderte nachher fremd. Erst gegen die Mitte des zweiten jüdischen Staatslebens mochten dieselben durch die Griechen bei den Juden eingeführt worden sein. Eine Bürgschaft für diese Annahme sind die griechischen Benennungen derselben im talmudischen Schrifttume. Es werden vier Arten von Glücks- und Wettspielen genannt, von denen zwei griechische Namen haben. Es sind dies: 1. das Würfelspiel, Kubaja, קוביא, griechisch *κυβεία*, von dem der Würfelspieler: „Messachek Bekubaje, משחק בקוביא,"[5]) heißt; 2. das Brettspiel „Psephos" פספס, griechisch *ψῆφος*, Steinchen am Brettspiel,[6]) von dem der Brettspieler: משחק בפיספסין, „Spieler mit Steinchen" heißt,[7]) und wird in Bezug auf moralische Verurteilung desselben gleich dem Würfelspiel gehalten.[8]) Auf einer Tafel waren

---

[1]) Morgengebet im jüdischen Gebetbuch: כולם עומדים ברום עולם ומשמיעים ביראה יחד בקול דברי אלהים חיים ומלך עולם-וכלם עושים באימה וביראה רצון קונם [2]) Sabbath S. 156a. יש מזל לישראל [3]) Daselbst. אין מזל לישראל [4]) Daselbst. צא מאצטגנינות שלך מאי דעתך דקאי צדק במערב איבעית מהדרינא ואוקימנא ליה במזרח [5]) Gemara Sanhedrin S. 24B und [6]) Gemara Sanhedrin S. 25a. Jeruschalmi Rosch haschbana I S. 57a gegen Ende. [7]) Daselbst. [8]) Daselbst המשחק בקוביא זהו המשחק בפיספסין.

zwölf Linien gezogen, auf welche die Steinchen vorgeschoben wurden.[1]) 3. Das Brettspiel mit Schalen von Nüssen und Granaten, בקליפי אגוזים ורמונים der Spieler mit denselben hieß: „Spieler mit Schalen von Nüssen und Granaten“[2]) משחק בקליפי אגוזים ורמונים. 4. Taubenflugwette, מפריחי יונים.[3]) Man richtete Tauben zum Schnellfliegen ab; man wettete, welche Taube die andere im Schnellfliegen überholen werde.[4]) Nach einer andern Erklärung war die Wette, daß man ein Vogelnest aufstellte, um fremde Tauben herbeizulocken.[5]) 5. Glücksspiel, eine Art Lotto, wo einer größern Portion eine kleinere gegenüber gestellt wurde,[6]) unter folgendem Verfahren. Es bezeichnet Jeder der Anwesenden für sich ein Objekt; ein Fremder, der zufällig eintritt, legt diese bezeichneten Objekte auf die Portionen, wonach die Verteilung derselben geschieht.[7]) Nach einer andern Erklärung verzeichnete man auf Holzstäbchen die Namen der Anwesenden, worauf dann geloost wurde.[8]) 6. Nüsse- oder Aepfelspiele שחוק באגוזים ובתפוחים, die meist von Frauen gespielt wurden. Man schob Nüsse oder Aepfel nach einem Ziele hin.[9]) Diesen reihen wir die bei den Juden üblichen Spiele im Mittelalter an. 7. Das Mühlenspiel. Dasselbe wird im 11. Jahrhundert von Salomo Jizchaki, genannt Raschi, erwähnt[10]) und besteht aus dem Schieben von kleinen Steinchen oder Hölzchen auf hierzu gezeichneten Linien. Dasselbe wurde von Kindern gespielt. 8. Das Schachspiel. Dasselbe wird zuerst ebenfalls von Salomo Jizchaki, genannt Raschi, im 11. Jahrhundert erwähnt.[11]) Derselbe bezeichnet es als ein Spiel der Frauen. Nach dem Buche der Frommen N. 400, von R. Jehuda aus Paris gegen Ende des 12. Jahrh., war das Schachspiel auch eine liebe Beschäftigung der Männer in Frankreich. Bei den jüdischen Philosophen wurde es in Ehren genannt, von Jehuda Halevi (1085—1140).[12]) Abraham Ibn Esra (1093—1167) verherrlicht dasselbe in einem Gedichte. Nach ihm wurde die Theorie des Schachspiels in einer Schrift ausführlich behandelt.[13]) 9. Das Kartenspiel, קלפים.[14]) Dasselbe war bei den Juden in Italien und Deutschland früh heimisch. Das Wort קלף heißt „Pergament“ und קלפים sind die Pergamentblättchen, auf denen die Kartenfiguren gezeichnet waren. So spricht der Mainzer Rabbiner Jakob Halevi gegen Ende des 14. Jahrhunderts in seinen Predigten von dem Kartenspiel.[15]) Ausführlicheres über das Kartenspiel unter den Juden in Italien haben wir in den Schriften von Leon de Modena und in den Nachrichten über seine Lebensweise. 1593 bekleidete er in Venedig das Amt eines Lehrers und Predigers bei der jüdischen Gemeinde daselbst. Gegen das Kartenspiel schrieb er schon in seinem 14. Jahre ein Pamphlet, doch verfiel er später demselben selbst, von dem er bis in das hohe Alter nicht lassen konnte.[16]) In Deutschland beschäftigten sich Juden mit der Fabrikation

---

[1]) Nach Prof. Franz Delitzsch, der es für das römische Ludus duodecemorum scriptorum hält. Vergl. das Lit.-Blatt des Orients 1, 51. [2]) Sanhedrin S. 24B und Jeruschalmi Rosch Haschana I S. 57a. [3]) Sanhedrin S. 25a. [4]) Daselbst. [5]) Daselbst nach einer anderen Angabe ארא. [6]) Gemara Sabbath S. 149B מנה גדולה כנגד מנה קטנה [7]) Nach Maimonides Mischna Commentar daselbst. [8]) Midrasch rabba zum Klagelied S. 43c. [9]) Gemara Erubin S. 104a נשים המשחקות באגוזים ובתפוחים. [10]) Gemara Sanhedrin S. 25B voce פספס, wozu Landau Marpe laschon zu vergleichen ist. [11]) Gemara Kethuboth S. 61B voce דמיטללא. Hierzu Landau Marpe laschon; ferner sein Mearche laschon voce נרדשיר. [12]) Kusari von Cassel 424, 425. [13]) Steinschneide Bibl. Bodel. vol. 604. [14]) So genannt von Kalonymo ben Kalonymos im 13. Jahrh. in seinem Eben Bochim (erst gedruckt 1489 in Neapel) S. 28 edit. Lemberg. Vergl. Dukes in Ben Chan. 7, 649, 738. Es soll durch die Juden von Asien erst nach Italien und von da nach Deutschland gekommen sein. [15]) Nach der Schrift Therumoth Hadeschen 2, 186. [16]) Siehe Geiger „Leon de Modena.“

von Spielkarten. So überreichte im Jahre 1520 ein Joseph Jud dem Gouverneur einer Stadt am Rhein eine Petition, daß seinem Schwiegersohne Meyer Chajim, der das Kartenmalen geschäftlich betrieb, Schutz gegen den Import von fremden Karten aus dem Auslande gewährt werde.[1]) II. **Verurteilung und Verbote.** Die Verurteilung dieser Arten von Glücksspielen ließ nicht lange auf sich warten. Der ernste Sinn der Juden und die ehrliche Weise ihrer Erwerbsthätigkeit[2]) sahen bald in solchen Spielen, besonders, wenn dieselben gewerbsmäßig betrieben wurden, eine Art Beraubung des Einen durch den Andern. Gegen griechische Spiele herrschte noch unter den altstrengen Juden eine Voreingenommenheit aus alten Zeiten, die sich von Geschlecht auf Geschlecht vererbt hatte.[3]) Der griechische Name für „Würfelspiel," κυβεία, קוביא, wurde später eine allgemeine Benennung für jedes Glücksspiel. Als Grund des Verbots irgend eines Glücksspiels hieß es kurzweg: „wegen κυβεία, קוביא, deutlicher משום קוביא."[4]) So werden neben andern, welche den Juden zur Zeugenaussage, Zeugnißablegung untauglich machen, zwei Spiele mit griechischen Namen besonders genannt: 1. das **Würfelspiel** קוביא, und 2. das **Brettspiel** ψῆφος, Psephos, פספס. Die andern haben hebräische Namen als z. B. die **Taubenflugwette**, מפריחי יונים u. a. m.[5]) Als Grund der Verbote wird angegeben, weil der Spieler mit dem Hingeben des Spieleinsatzes nicht ernstlich sein Besitzrecht desselben bei etwaigem Verspielen aufzugeben gesonnen war; er daher auch das Recht hat, seine Einlage zurückzufordern.[6]) Ein anderer Gesetzeslehrer im 4. Jahrh., Rab Scheschetb, giebt als Ursache des Verbots an: „weil der Spieler von Profession sich nicht mit dem, was für die Welt nützlich ist, beschäftigt.[7]) Ein Gesetzeslehrer des 3. Jahrh., R. Jehuda ben Ilai (s. d. A.), erklärt dieses Verbot von Glücksspielen, das den Spieler zur Zeugnisablegung unfähig macht, dahin, daß dasselbe sich nur auf den Spieler von Profession beziehe.[8]) Diese nähere Bestimmung des Verbots wurde als Gesetz betrachtet und auf sämtliche Glücksspiele bezogen. Im Allgemeinen war der Abscheu vor Glücksspielen bei den Juden so allgemein, daß „Würfelspieler", hebräisch: קביוסטוס, gleichbedeutend mit „Dieb" und „Schurke" galt.[9])

Gottesreich, מלכות ה׳,[10]) griechisch βασιλεία τοῦ θεοῦ, auch **Himmelreich** מלכות שמים,[11]) griechisch βασιλεία τῶν οὐρανῶν; später: Reich des Allmächtigen מלכות שדי.[12]) Das Endziel und den Schlußstein der messianischen Verheißungen bilden die Weissagungen von der Ausbreitung der im biblischen Schrifttum verkündeten religiös-ethischen Heilsstiftung aus der Mitte des israelitischen Volkes über alle Völker, von dem Hervorgehen und dem Eintritt des Gottesreiches, des Reiches, wo Gott in seiner Einheit und Geistigkeit als Weltenherr, Weltenschöpfer, Weltenerhalter und Weltenregierer von allen Menschen anerkannt und verehrt wird, wo die geläuterte Gottesidee mit den Lehren und Gesetzen des gleichen Rechts für Alle, der Einheit und Freiheit des ganzen Menschengeschlechts — die Völker zu Werken des Rechts und des Friedens, der gegenseitigen Achtung und der allgemeinen Menschenliebe — vereinigen werden. Wir lesen darüber: „Wenn

---

[1]) Von diesem Vorfall spricht auch Reuchlin. [2]) Siehe: „Ackerbau," „Handwerk," „Arbeit." [3]) Siehe die Artikel „Griechentum" und „Hellenismus;" auch „Herodes." [4]) Gemara Sabbath S. 149 B. [5]) Siehe oben. [6]) Sanhedrin S. 24 B. משום אסמכתא [7]) Daselbst לפי שאין עסוקין בישוב של עולם [8]) Daselbst בזמן שאין להם אומנת אלא הוא אבל יש להן אומנות שלא הוא כשרים — Zur Literatur über Glücksspiele verweisen wir auf Fürst, Orient 1840 Nr. 4; Stein, Freitag Abend 1859; Loew, Lebensalter S. 323 u. 279. Ausführliches darüber: Cohen im Literaturblatt der Isr. Wochenschrift, Jahrg. 18, Nr. 27, 28 u. 29. [9]) Gemara Cholin S. 91 B קביוסטוס [10]) 1. Chr. 28, 5. [11]) So in Gemara Berachoth S. 13a. [12]) So im Gebet Alenu (s. d. A.).

ich umwandle den Völkern die Sprache zu einer geläuterten, daß sie alle im Namen Gottes rufen, ihm in Einheit zu dienen;"[1]) „Und es wird der Ewige König sein über die ganze Erde, an diesem Tage ist der Ewige eins und sein Name eins."[2]) Die Grundzüge dieses Gottesreiches stellt der Mosaismus[3]) in dem Fünfbuch (Pentateuch) auf; es sind die Lehren seiner Gottesidee, die Aussprüche über die Einheit,[4]) Gleichheit, Freiheit aller Menschen,[5]) die Gesetze des gleichen Rechts und der Sittlichkeit, der Nächsten- und Fremdenliebe (s. d. A.), der Armenfürsorge und der gegenseitigen Hülfe[6]) u. a. m. mit den zu ihrem Schutze und ihrer Aufrechthaltung geschaffenen Institutionen in allen Gestalten und Abstufungen.[7]) Die Ausbreitung dieses religiös-ethischen Gemeinwesens mit seinen bildenden und beglückenden Heilsgütern über alle Länder und Reiche bildete das begeisterte Ausschauen, das hinreißende Wort, die sehnsuchtsvolle Hoffnung der Propheten, Psalmisten, der Volks- und Gesetzeslehrer, der Dichter und Philosophen des israelitischen Volkes in allen Zeiten seines Geschichtslebens in Palästina, Babylonien, Alexandrien und Rom. Das israelitische Volk wurde zum Träger und Verkünder dieser religiös-ethischen Heilsstiftung für die ganze Menschheit berufen.[8]) Es sollte in seiner Mitte dieselbe errichten und verwirklichen und sie so in ihrer segnungsvollen Gestalt den Völkern zur Annahme vorführen. „Und nun, so ihr höret auf meine Worte und meinen Bund beobachtet, sollet ihr mir werden ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk."[9]) Von ihrer Ausbreitung über alle Völker hören wir: „Und es geschieht am Ende der Tage; fest steht der Berg des Gotteshauses, er ragt unter den Hügeln hervor und zu ihm strömen alle Nationen. Es wandeln viele Völker und sprechen: „Lasset uns hinziehen auf den Berg des Herrn, in das Haus des Gottes Jakobs. Er belehre uns von seinen Wegen, daß viele wandeln auf seinen Pfaden, denn von Zion geht die Lehre aus und das Wort Gottes aus Jerusalem Er richtet zwischen den Völkern, entscheidet unter den Nationen; sie schmieden ihre Schwerte zu Sicheln und ihre Spieße zu Winzermessern. Kein Volk erhebt gegen das andere das Schwert und sie lernen nicht mehr den Krieg."[10]) Deutlicher wiederholt sich diese Verheißung in Jeremia 16, 19—26: „Zu dir kommen die Völker von den Enden der Erde und sprechen: „Lüge ist's, was unsere Väter unter uns vererbten, Nichtiges, was nichts nützt. Vermag wohl ein Mensch sich einen Gott zu machen, und sie sind keine Götter." Ferner Jeremia 3, 17: „Zu jener Zeit nennt man Jerusalem „Thron des Herrn!" Dorthin versammeln sich alle Völker im Namen des Ewigen, sie wandeln nicht mehr in der Verstocktheit ihres bösen Herzens." Kürzer und eindringlicher lesen wir in Jesaia 45, 22—24: „Bei mir habe ich es geschworen, Heil ist aus meinem Munde gekommen, ein Wort, das nicht zurückkehrt; mir wird jedes Knie sich beugen, jede Zunge soll bei mir schwören." Ferner daselbst 56, 7: „Und ich bringe sie auf den Berg meines Heiligtums, erfreue sie in dem Hause meines Gebetes, ihre Opfer sind zur Gnade auf meinem Altar, denn mein Haus wird das Haus des Gebetes aller Völker genannt." Einen mächtigen Wiederhall erhielten diese Prophetenstimmen in dem Schrifttum der griechisch gebildeten Juden in Alexandrien und an anderen Orten in der letzten Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina. Philo, der Philosoph in Alexandrien (gegen 20 vor), ruft begeistert aus: „Ich glaube, die Menschen werden ihre eigenen Gebräuche unterlassen, ihre väterlichen Sitten aufgeben und nur diese Gesetze noch verehren."[11]) Gleich Jesaia 11 spricht er von dem weithin

---

[1]) Zephania 3, 9. [2]) Sacharia 14, 9. [3]) Siehe: „Lehre und Gesetz". [4]) Siehe: „Menschen". [5]) Siehe: „Freiheit" und „Gleichheit." [6]) S. d. A. [7]) Siehe: „Staat". [8]) Siehe: „Erwählung Israels." [9]) 2. M. 19, 5, 6. [10]) Jesaia 2, 1—4. [11]) Philo, Vita Mosis II. S. 136, M.

sich erstreckenden Frieden in dieser Zeit: „Die Thiere werden ihre Raubgier und ihre gegen den Menschen angeborene Wut verlieren, wo der Mensch den Feind, das Thier in sich, wird besiegen gelernt haben."[1]) Die Sibyllinen haben darüber:

„Und dann werden sie vor dem großen, unsterblichen König,
„Gott, das schimmernde Knie zur Erde, der nährenden, beugen
„Und in des Feuers Glut stürzt jeglich Gebilde der Hände.[2])
„Auf und fallt allesamt auf die Erde und lasset uns anflehn
„Den unsterblichen König, Gott, den großen und höchsten.
„Lasset zum Tempel uns senden; denn er allein ist der Herrscher;
„Lasset uns all das Gesetz des höchsten Gottes erwägen;
„Denn das gerechteste ist's von allen hienieden auf Erden.
„Wir aber hatten vom Weg des Unsterblichen irrig entfernt uns;
„Ehrten der Hände Gebilde, erfüllt vom thörichten Sinn.
. . . .
„Elendes Hellas, so höre doch auf, dich stolz zu erheben;
„Zu dem Unsterblichen flehe, dem Hochherzigen, und nimm in Acht dich.
. . . .
„Nicht wird Krieg mehr, nicht Trockenheit fürder auf Erden,
„Nicht mehr Hunger, und nicht der Früchte zerstörende Hagel,
„Sondern ein großer Friede herrscht auf der sämtlichen Erde."[3])

So erhält das Gottesreich als das „Messiasreich" oder „Zukunftsreich" seine weitere ausführliche Darstellung. Wir haben in den Artikeln: „Messias," „Messiaszeit" und „Zukunft" ausführlich die Aussprüche darüber, auch die des talmudischen Schrifttums, angegeben und bitten den Leser, dieselben dort nachzulesen. Gegen Ende des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina versuchten mehrere Volksführer, die sich als Messiasse (s. d. A.) ausgaben, das Gottesreich mit Waffengewalt herzustellen. Dieselben faßten den Begriff von „Gottesreich" im politischen Sinne auf, als Gegensatz von „Menschenreich", wo nicht der Mensch, sondern Gott allein als König und Herr anerkannt und verehrt werden soll. „Nieder mit der Herrschaft des Menschen über Menschen, Gott allein sei unser Herr!" lautete deren Ruf.[4]) Im Gegensatze zu dieser Richtung lehrten und mahnten die Volks- und Gesetzeslehrer dieser Zeit, von jeder gewaltsamen Aufrichtung des Gottesreiches abzustehen, da nur durch Gott die Zunahme von Erkenntnis erfolgen könne,[5]) eine Mahnung, die wir schon im Propheten Sacharia finden: „Nicht durch Macht, auch nicht durch Kraft, sondern nur durch meinen Geist."[6]) Die Richtigkeit desselben bezeugt die Geschichte; sie hat es mit unverlöschbarer Schrift für ewige Zeit verzeichnet. In dem Jahrhundert vor und nach der Auflösung des jüdischen Staates hat die Religion des Judentums mit ihren Lehren und Gesetzen begeisterte Anhänger unter den Völkern gefunden und herrliche Triumphe über die Heidenwelt gefeiert. In Alexandrien, Rom, Griechenland, Antiochien, Damaskus u. a. O. drängte man sich zu den jüdischen Altären, suchte die Synagogen auf und bekannte sich öffentlich zu deren Lehren. Das irdische Reich der Juden war untergegangen, aber das geistige dafür der Menschheit aufgegangen. Das Gottesreich schien sich zu verwirklichen, schickte sich an, seinen Einzug in die Völker zu halten. Eine ausführliche Darstellung davon haben wir in dem Artikel „Ausbreitung des Judentums" gebracht, auf den wir hier, um nicht zu wiederholen, verweisen. Später, im 4. Jahrhundert, machte sich die

---

[1]) Das. de Proem. p. 924 ff. [2]) Friedlieb, Sibyll. III. 545—623. [3]) Das. III. 698—794. [4]) Siehe Ausführliches darüber in dem Artikel „Messiasse" und „Zeloten." [5]) Siehe „Erkenntnis Gottes". [6]) Sacharia 4, 6.

Hoffnung unter den Juden geltend, daß der Untergang des römischen Reiches die Zeit des Aufganges des Gottesreiches sein werde. „Tritt die Zeit ein, daß das frevelhafte Reich (Rom) aus der Welt gerissen wird, so ist die Zeit da, daß das Reich des Himmels, das Gottesreich, geoffenbart werden soll."[1]) Ueber die Benennung des Gottesreiches im talmudischen Schrifttum durch „Reich des Himmels," Himmelreich, malchuth Schamajim, מלכות שמים, bemerken wir, daß man darunter nicht „das Reich im Himmel," die Stätte der Seligkeit der Frommen nach ihrem Dahinscheiden, zu verstehen habe, es bedeutet vielmehr dieser Ausdruck gleich dem biblischen „Gottesreich" das Reich Gottes auf Erden. Das Wort „Himmel", schamajim, in dieser Benennung ist die Bezeichnung für „Gott," die sich in diesen Schriften oft wiederholt. So wird das Lesen des „Schema" (s. d. A.) im Gebete als ein auf sich Nehmen der Pflichten des Himmelreiches auf Erden angegeben.[2]) Es gereicht den Israeliten zum Lobe, daß sie trotz ihrer Verfolgungsleiden in den Jahrtausenden nicht aufhörten, für den baldigen Eintritt des Gottesreiches für alle Menschen zu beten. So lesen wir in dem Schlußgebet „Alenu" (s. d. A.) des täglichen Gottesdienstes: „Darum hoffen wir auf dich, Ewiger, unser Gott, daß du bald in der Herrlichkeit deiner Macht erscheinest, die Gräuel wegzuschaffen und die Götzen zu vernichten, die Welt für das Reich Gottes, des Allmächtigen herzustellen. Daß alle Menschen in deinem Namen rufen, zu dir sich alle Frevler der Erde wenden. Mögen sämtliche Weltbewohner erkennen und wissen, daß vor dir jedes Knie sich zu beugen, jede Zunge zu schwören habe. Vor dir, Ewiger, unser Gott, sollen sie knieen und hinfallen und die Würde der Herrlichkeit deines Namens geben, daß Alle das Joch deines Reiches auf sich nehmen, denn dein ist das Reich, du regierst immer und ewig, wie es in deiner Thora heißt: „Der Ewige wird ewig regieren" (2. M. 15, 18); ferner: „Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde, an diesem Tage wird der Ewige eins und sein Name eins sein." In dem Gebet am Neujahrs- und Versöhnungsfest heißt es: „So lasse walten, Ewiger, unser Gott, deine Furcht vor dir über alle deine Werke, die Angst über alles, was du erschaffen hast, daß dich alle Werke ehrfürchten, sich vor dir alle Geschöpfe verbeugen, allesamt einen Bund machen, um deinen Willen mit ganzem Herzen zu vollziehen."[3]) Ferner: „Lasse strahlen die Herrlichkeit deiner Majestät über alle Bewohner der Welt, daß jedes Wesen erkenne, du habest es gemacht; jedes Gebilde einsehe, daß du es gebildet, und Alles, was Odem hat, spreche: „Der Ewige, Gott Israels, ist König und sein Reich herrscht über alles."[4]) Ferner: „Mögen sie alle kommen, dir zu dienen, den Namen deiner Herrlichkeit zu preisen, auf Inseln deine Gerechtigkeit verkünden und dich die Völker suchen, die dich erkennen und sprechen: „Groß ist der Herr!" . . . . . Sie allesamt reichen dir die Krone des Reiches."[5]) Ferner: „Unser Gott im Himmel, lasse die Einheit deines Namens walten, errichte dein Reich auf immer, regiere über uns ewig. Es mögen unsere Augen es sehen, daß unser Herz sich erfreue, unsere Seele aufjauchze ob deiner Hilfe in Wahrheit, da man zu Zion sprechen wird: „Es regiert dein Gott. Der Ewige regiert, der Ewige hat regiert und der Ewige wird ewig regieren. Dein ist das Reich und immer wirst du ruhmvoll regieren; wir haben keinen König als nur dich!"[6])

---

[1]) Pesikta, edit Buber p. 51a. הגיע זמנה שמלכות הרשעה תיעקר מן העולם הגיע זמנה שמלכות שמים מתגלה Aehnlich Midrasch rabba zum Hohenliede 3, 2, 12, voce התאנה p. 15b. הגיע זמנה שלמלכות כותים שתכלה הגיע זמנה של מלכות שמים שתגלה [2]) Berachoth S. 13a. למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע כדי שתקבל עליו עולמלכות שמים תחלה [3]) Schemone Esre zum neuen Jahre, ובכן תן פחדך [4]) Das. מלוך על כל העולם כלו [5]) Siehe darüber den Artikel „Messiantsches im Gebet." [6]) Im Abendgebet der Wochentage.

Gottvertrauen, בטחון. Im Gegensatze zum Vertrauen auf Menschen wird im biblischen und nachbiblischen Schrifttume das Gottvertrauen hervorgehoben und dem Menschen empfohlen. Die Mahnungen und Sprüche darüber sind: „Heil dem Manne, der auf Gott sein Vertrauen setzt;"[1] „Auf Gott vertraue ich, ich fürchte nichts, was vermag der Mensch mir thun;"[2] „Am Tage, da ich fürchte, vertraue ich auf dich;"[3] „Heil dem Menschen, der auf dich vertraut;[4] „Und ich vertraute deiner Gnade; es frohlockt mein Herz deiner Hilfe; ich singe dem Ewigen, der mir wohlgethan."[5] Gemahnt wird, nicht auf Menschen sein Vertrauen zu setzen. „Vertrauet nicht den Edeln, dem Menschensohn, der nicht helfen kann; sein Lebensgeist geht von ihm, bald kehrt er zur Erde zurück, an diesem Tage sind seine Pläne dahin."[6] „Fluch dem Manne, der Menschen vertraut, und auf Fleisch seine Stärke setzt, aber von Gott sein Herz abwendet. Er wird sein, wie ein dürrer Baum in der Einöde, er merkt nicht, wenn Gutes kommt, er bleibt öde in der Wüste, in dürrem Lande, das nicht bewohnt wird."[7] Im Gegensatze hierzu heißt es: „Gesegnet der Mann, der Gott vertraut, dessen Zuversicht der Ewige ist. Er gleicht einem Baume, gepflanzt am Wasser, in feuchtem Boden streckt er seine Wurzel, er sieht nicht, wenn Hitze kommt, sein Blatt ist grün, im Jahre der Dürre sorgt er nicht und hört nicht auf, Früchte zu tragen."[8] Um das Gottvertrauen bei den Israeliten zu stärken, lehrte Simon b. Jochai, ließ Gott das Manna immer nur auf einen Tag d. h. zur Nahrung eines Tages fallen, aber nicht an einem Tage für die ganze Woche oder den ganzen Monat; die Israeliten sollten täglich an Gott erinnert werden.[9] Der Gesetzes- und Volkslehrer R. Elieser aus Modein hatte zum Spruch: „Wer Brod im Korbe auf einen Tag hat und spricht: „Was werde ich morgen essen?" gehört zu den Kleingläubigen,"[10] oder deutlicher: „Jeder, welcher heute zu essen hat und spricht: „Was werde ich morgen essen, ist von den Ungläubigen;"[11] „Wer den Tag schuf, schuf auch die Nahrung für denselben."[12] Eine Mahnung darüber war daher: „Nie weiche der Schriftvers aus deinem Munde: Heil dem Menschen, der auf Gott vertraut."[13] (Ps. 84, 13.) Ferner: „Wer sein Vertrauen auf Gott setzt, dem ist er ein Schutz im Diesseits und Jenseits."[14]

J.

Jesus von Nazaret, ישו נוצרי, Stifter des Christentums. Die Lebensgeschichte Jesus von Nazaret, des Stifters des Christentums, hat im Laufe jedes Jahrhunderts von den Jüngern und Bekennern seiner Lehren, je nach dem Standpunkte und der Auffassung derselben, verschiedene Darstellung erhalten; wir sehen bei ihrer Abfassung von jeder dogmatischen Richtung ab und versuchen das Leben, die Aufgabe, die Lehren und die Thätigkeit dieses Mannes mit seinen Erfolgen und Mißgeschicken bis auf seine Verurteilung und seinen Tod objektiv in kurzen Abrissen zu behandeln. Leider besitzen wir zu dieser Arbeit keine zeitgenössischen Originalquellen; die vier Evangelien, die uns als Hauptquellen vor-

---

[1]) Ps. 40, 5. [2]) Das. 56, 5. [3]) Das. V. 4. [4]) Ps. 84, 13. [5]) Das. 13, 6. [6]) Ps. 146, 3, 4. [7]) Jeremia 17, 6. [8]) Das. V. 7, 8. [9]) Gemara Joma S. 76a. [10]) Gemara Joma 74B מי שייש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר הרי זה מקטני אמנה Vergl. Sota S. 48B. [11]) Daselbst u. Mechilta zu 16, 20 u. 27. כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה [12]) Daselbst. מי שברא יום ברא פרנסתו [13]) Jeruschalmi Berachoth V. 1. לעולם אל יהיה ומפסוק זה ומפיק אשרי אדם בוטח בך [14]) Gemara Menachoth S. 29B. כל התולה בטחונו בה"ב הרי הוא לו מחסה בעולם הזה ובעולם הבא

liegen, gehören einer späteren Zeit an und enthalten die Berichte nach traditionellen, von Geschlecht auf Geschlecht übergegangenen mündlichen Angaben, die den Charakter von „Hören sagen" haben, verschiedene Aenderungen und Zusätze erlitten, wie dies sich aus den Abweichungen in den Erzählungen und Nachrichten der vier Evangelien von einander ergiebt. Auch die Ueberschriften, die Titel der Evangelien, deuten dies durch das Wort „nach", *κατα*, an, als z. B. „das Evangelium nach Matthäus;" „das Evangelium nach Markus;" „nach Lukas;" „nach Johannes," d. h. nach den traditionellen Angaben von Matthäus, Markus u. s. w. Hierzu kommt, daß in diesen Schriften eine gewisse apologetische Tendenz hervortritt, die aus der Anführung der Schriftstellen zur Bewahrheitung des Vorgebrachten ersichtlich wird. Alles dies beeinträchtigt die Objektivität der Angaben. Im allgemeinen erscheint das Evangelium Markus in noch ursprünglichem, jüdischem Gewande (s. weiter), dagegen ist das Evangelium Johannes ganz unter dem Einflusse der alexandrinischen Zeitphilosophie, als z. B. der Philosopheme vom Logos u. a. m., abgefaßt. Bei den zwei andern Evangelien, „Matthäus" und „Lukas," treten die beiden Anschauungsweisen, die jüdische und griechische, untermischt hervor, sie fließen da in einander. Andere Quellen, als z. B. die Nachrichten von Tacitus (115 n.); Sueton (120 n.); Plinius (112 n.) u. a. m., sind von keinem historischen Werte. Ebenso können jüdische Quellen auch nach vorsichtiger Prüfung derselben kaum in Betracht kommen. Die Stelle in Josephus' Altertümern 18, 3, 3, ist stark interpoliert,[1]) und von denen in dem Schrifttum der Talmuden und Midraschim beziehen sich einige auf einen Jesus früherer Zeit, einige auf gewisse Sektirer am Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts, und die, welche auf unsern „Jesus" hinweisen, gehören meist dem 4. Jahrhundert an und haben Juden in den babylonischen Ländern zu ihren Verfassern.[2]) Wir können daher diese Lebensgeschichte, da wir von den sagenhaften Berichten absehen, nur skizzenhaft abfassen. Die etwaigen Lücken in derselben müssen unausgefüllt bleiben. Unter den Männern, die sich dem jüdischen Volke als Messiasse ankündigten, gab es zwei Richtungen, eine mystische, sogenannte chassidäisch essäische,[3]) und eine rationelle, politisch nationale. Die Messiasse mystischer Richtung predigten die Erlösung von dem Joche der Sünde, der Macht des Bösen, der Herrschaft des Satans durch Werke der Buße und verkündeten den nahen Eintritt des Gottesreiches als des Himmelreiches, für welches man sich durch eine völlige religiös-sittliche Wiedergeburt vorzubereiten habe. Eine gewaltsame Wiederherstellung des jüdischen Reiches mit einem davidischen Throne u. a. m. gehörte nicht zu ihrem Vorhaben. Vom Himmel herab, hofften sie, werde, ohne menschliche Hilfe, ein Messiasreich, Gottesreich, mit einem neuen Jerusalem und einem neuen Tempel u. a. m. als etwas Fertiges plötzlich herniedersteigen. Die Wahrhaftigkeit ihrer Sendung und Verkündigung suchten sie durch Wunderwerke zu beglaubigen. Den Gegensatz zu diesen bildeten die Messiasse der politisch-nationalen Richtung. Sie verschmähten als politisch nationale Befreier des jüdischen Volkes jede Wunderthätigkeit und wollten mit dem Schwerte in der Hand die Willkürherrschaft der Herodäer und das drückende Joch der Römer brechen und feuerten das Volk zum Aufstande an. Nieder mit jeder Herrschaft des Menschen über Menschen, Gott allein sei unser König und Herr! Ein freies, unabhängiges Gottesreich soll wieder hergestellt werden! waren ihre Rufe an das Volk.[4]) Jesus gehörte zu den

[1]) Vergl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I. S. 456–8; Keim, Geschichte Jesus, S. 10–11. [2]) Siehe Hamburger, Nachtrag zur Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Artikel: „Jesus im Talmud und Midrasch." [3]) Siehe daselbst Artikel: „Chassidim" und „Essäer." [4]) Siehe daselbst: „Messiasse."

Messiassen mystischer Richtung, unter denen er durch die Gründung des Christentums geschichtlich hervorragt.

I. **Name, Abkunft, Heimat, Geburtsort und Geburtsdatum.** Der Name „Jesus" ist griechisch, hebräisch lautet derselbe: „Jeschua", ישוע, oder vollständiger: „Jehoschua". יהושע, der im talmudischen Schrifttum abgekürzt „Jeschu." ישו, vorkommt.[1]) Die griechische Benennung „Jesus" für die hebräische „Jeschua" oder „Jehoschua" kommt in dem jüdisch-griechischen Schrifttume oft vor, als z. B. „Jesus Sirach" u. a. m. Später erhielt dieser Name durch Anfügung des Namens seines Geburts- und Heimatsortes „Nazaret" eine Ergänzung; er lautete „Jesus von Nazaret," hebräisch: „Jeschu Nozri," ישו נוצרי.[2]) Auch seine Anhänger nannten sich erst „Nazarener."[3]) Neben diesem Geburtsnamen waren seine Ehrenbenennungen, Titulaturen: „Rabbi," „Meister," „Lehrer;"[4]) „Messias," משיח; griechisch: „Chrestos," „Christus;"[5]) seltener „Prophet" נביא, Bezeichnungen, die er nicht zurückwies, sondern stillschweigend anerkannte. Dagegen wollte Jesus von dem ihm beigelegten Epiteton „Sohn Gottes" im leiblichen Sinne nichts wissen. Auf die Frage: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?" nannte er sich nur „Menschensohn;"[6]) ebenso bezeichnet er sich dem Nathanael auf dessen Frage: „Bist du der Sohn Gottes?" blos als Menschensohn."[7]) Erst das Evangelium Johannes, wo Jesus im Sinne des alexandrinischen Philosophems vom „Logos" dargestellt wird, soll die Benennung „Gottessohn" meist wörtlich und im leiblichem Sinne bedeuten.[8]) Der Ausdruck „Menschensohn" ist im Buche Ezechiel die Benennung, wie der Prophet angeredet wird,[9]) und bezeichnet hier den mit „Gottesgeist" erfüllten Menschen als den Lehrer und den Propheten,[10]) der die Dispensation vom Sabbatgesetz erteilt,[11]) Sündenvergebung ausspricht u. a. m.[12]) In Bezug auf seine Abstammung wird Jesus als Sohn des Zimmermanns Joseph und seiner Ehefrau Maria gekannt,[13]) ebenso werden seine Brüder und Schwestern angegeben.[14]) Von seiner angeblichen davidischen Abkunft machte er selbst keine Erwähnung;[15]) sie ist eine Angabe, um seine Messianität im Sinne des Volksglaubens zu bewahrheiten.[16]) Verwirrender sind die Berichte über seinen Geburtsort. Dogmatisch soll der Messias nach Micha 5, 1 „**Bethlehem**" zum Geburtsort haben, doch wird Jesus überall „**Jesus von Nazaret**" genannt.[17]) Es dürfte daraus hervorgehen, daß seine Heimat und wohl auch sein Geburtsort „Nazaret" gewesen.[18]) Ebenso ungewiß ist die Angabe seines Geburtsjahres. Nach den neuesten Forschungen[19]) soll Jesus 3 oder 4 Jahre vor dem Tode Herodes I. geboren sein. Herodes starb im Jahre 4 v.; das Geburtsjahr von Jesu war demnach im Jahre 8 oder 7 vor der christlichen Zeitrechnung. Den Tag seiner Geburt gab man erst im Frühlingsmonat „Nissan" (März) an,[20]) aber später verlegte man ihn auf Dezember.[21])

II. **Jugendgeschichte, Erziehung und Bildung.** Aus seinen Reden, Lehren und Sprüchen, sowie aus seinen Antworten auf die Angriffe von Seiten der pharisäischen Lehrer auf dieselben und aus der Entfaltung seiner Thätigkeit und seines aggressiven Vorgehens geht hervor, daß Jesus umfassende Kenntnisse

---

[1]) Siehe daselbst: „Jesus im Talmud." [2]) Daselbst. [3]) Apostelgeschichte 24, 5. [4]) Johannes 13, 14. [5]) Markus 8, 29; Matthäus 16, 6; Lukas 9, 20. [6]) Markus 14, 62; Matthäus 26, 64. [7]) Johannes 1, 49, 51. [8]) Siehe weiter. [9]) Ezechiel 33, 24. [10]) So in Markus 2, 5; Matthäus 9, 2; Lukas 9, 21. [11]) Markus 8, 31; Matthäus 12, 8; Lukas 6, 59. [12]) Markus 2, 5; Matthäus 9, 2. [13]) Lukas 3, 23; 4, 24; Markus 6, 1; 3, 20; Matthäus 13, 53. [14]) Matthäus 12, 46; 13, 55; Markus 2, 31. [15]) Vergl. Matthäus 22, 41; Lukas 20, 41. [16]) Siehe weiter. [17]) Markus 6, 1, 4; Matthäus 13, 54; Lukas 4, 16; Johannes 1, 45, 46. [18]) Vergl. Lukas 1. 39; 24, 39. [19]) Keim, Geschichte Jesus S. 99. [20]) Siehe bei Clemens von Alexandrien Strom I. 339 ff. [21]) Mit Bezug auf Matthäus 13, 54; Markus 6, 1.

des Gesetzes und Belesenheit in den heiligen Schriften und deren Auslegung nach damaliger Auffassung und der Erklärungsweise in den rabbinischen Schulen besaß. Dieses setzt einen sorgfältigen Unterricht in diesen Wissensfächern voraus, den er genossen haben muß. War es das Elternhaus oder gab es Schulen, wo er so herangebildet wurde? Nach talmudischen Nachrichten wurden in Jerusalem auf Anordnung des Synhedrialpräsidenten Simon Sohn Schetach 100 J. v. Kinderschulen errichtet. Auch in andern Ortschaften mögen ähnliche Schulen existiert haben. So wird uns von dem Hohenpriester Josua ben Gamla (64 v.) erzählt, daß er Kinderschulen in jeder Stadt Palästinas errichten ließ. Wo es keine gab, waren es die Eltern, die den Unterricht ihrer Kinder übernahmen; die reifere Jugend wurde nach Jerusalem zum Besuch der Schulen geschickt. Auch Jesus mag auf diese Weise seine Ausbildung erlangt haben.[1] Es wird ja erzählt, daß er im 12. Jahre in Jerusalem die Vorträge der Gesetzeslehrer mitanhörte und durch seine Fragen die Aufmerksamkeit auf sich lenkte.[2] Hierzu kommt, daß in der Synagoge, die es in jeder von Juden bewohnten Ortschaft gab, am Sabbat und Fest, auch zweimal in der Woche, Montag und Donnerstag,[3] Vorlesungen aus der Thora und den Propheten mit Uebersetzung und Erklärung der vorgelesenen Schriftstellen[4] stattfanden, die unstreitig zur Vermehrung auch seiner Kenntnisse beitrugen.[5] Eine Vielseitigkeit in denselben brachte ihm das Bekanntwerden mit den verschiedenen jüdischen Religionssekten in Palästina, als z. B. mit den Samaritanern, Sadducäern, Pharisäern, Essäern und Hellenisten, von deren Leben und Lehren er vieles in seinen Vorträgen vorbrachte. Ungewiß bleibt es, ob er auch Griechisch verstand und mit den Philosophemen der alexandrinischen Philosophie bekannt wurde. Letzteres konnte ihm nur mittelbar durch die jüdischen Hellenisten in Palästina zugeflossen sein. Die Sage von seinem Aufenthalte in Aegypten bezieht sich auf die Jahre seiner Kindheit und kann keinen Einfluß auf seine spätere Bildung gehabt haben. Von seiner Kenntnis des Heidnischen sprechen die Evangelien.[6] In den reiferen Jahren traf er mit Johannes, dem Täufer, zusammen, dessen Vorträge von der Nähe des Eintritts des Gottesreiches mit dem Rufe zur Buße, einem innern religiös-sittlichen Ausbau, tiefen Eindruck auf ihn machten, wo ihm der Gedanke zu einer ähnlichen Thätigkeit in erweiterter, neuer Gestalt zu einem Entschlusse herangereift sein mochte. Auch die Eindrücke der Naturbeschaffenheit des galliläischen Landes und des judäischen Gebirges mit ihren Produktionen, von denen er in seinen Reden so viele Bilder hat, haben zu seiner inneren Ausbildung beigetragen. Im Alter von 30 Jahren nahm er von Johannes in der Gegend des toten Meeres die Wassertaufe; es war die symbolische Handlung der Weihe für seine künftige Aufgabe. Zur weiteren Vorbereitung zog er sich darauf in die Wüste zurück.[7] Die Angabe von 40 Tagen der Dauer seines Aufenthalts daselbst ist sicherlich dem Bericht von Mosis 40tägigem Verweilen auf dem Berge Sinai nachgebildet.

III. **Vorhaben, Plan, Aufgabe, Lehren und Thätigkeit.** Die Wiederherstellung des jüdischen Staates in Palästina in seiner früheren Selbständigkeit und Unabhängigkeit nach den Gesetzen und Institutionen des Mosaismus als eines **Gottesreiches**, welches keinen Menschen, sondern Gott zum König und Herrn hat, war die mächtig erwachte Sehnsucht, der tiefe innere Drang des jüdischen Volkes unter der drückenden Herrschaft der Herodäer und der Oberhoheit

---

[1] Siehe Abt. II. unserer Real-Encyclopädie Artikel: „Schulen." [2] Lukas 2, 41—52. [3] Siehe „Vorlesung aus der Thora" in der Abt. II. der R.-E. [4] Siehe daselbst: „Targum" und „Septuaginta." [5] Siehe daselbst: „Schule" und „Synagoge." [6] Matthäus 5, 47; 6, 7. [7] Matthäus 4, 1—11; Lukas 4, 1—13.

der Römer; es sollte dies das Werk des Messias von politisch-nationaler Richtung werden. Wir erinnern an die Kämpfe des Judas Gaulanitis[1]) und des Barkochba u. a. m., die sich zu Messiassen politisch-nationaler Richtung aufwarfen und das Volk von der Fremdherrschaft der Römer befreien wollten. Jesus von Nazaret, der ebenfalls vom Volke als Messias begrüßt wurde,[2]) gehörte nicht dieser Richtung an; seine spätere Wunderthätigkeit kennzeichnete ihn als den Messias mystischer Richtung. Diese mystische Richtung im Judentume damaliger Zeit, wie dieselbe bei den Chassidäern und Essäern ihr Heim und ihre Pflege hatte, verwarf jede Selbsthilfe, den Kampf zur Wiederherstellung der weltlichen jüdischen Herrschaft, der Unabhängigkeit des jüdischen Staates. Die Mystik spricht von einem Himmelreiche, einem himmlischen Jerusalem, einem himmlischen Tempel und von einem himmlischen Messias, die zur Zeit vom Himmel ohne menschliches Hinzuthun herabkommen und das Gottesreich herstellen oder bilden werden. Die nationale Sehnsucht des jüdischen Volkes zur Erkämpfung und Wiedererrichtung eines weltlichen jüdischen Reiches schloß sie von ihrem Programm aus. *Nicht die Aufrichtung eines irdischen Reiches, sondern eines himmlischen, eines geistigen*, lehrte und verkündete sie. Die Erlösung des Menschen von der Sünde, dessen Befreiung von den Fesseln des bösen Triebes, die Vernichtung der Herrschaft des Satans und der endliche Sieg des Guten, der Tugend gegen das Böse und den Frevel — wurden als die Werke zur Herstellung eines Gottesreiches, Himmelreiches, bezeichnet.[3]) Sie lehrte, die Arbeit um das Irdische und Weltliche zu verschmähen, alles sollte den Erwerb der einstigen Seligkeit im Himmel, zur Sicherung des Anteils an der künftigen, kommenden Welt, olam haba, oder in der Welt nach der Auferstehung erzielen helfen. In dem Ausspruche eines späteren Lehrers (am Ende des 1. Jahrh. n.) heißt es darüber: „Diese Welt gleicht einer Vorhalle zur künftigen Welt, vollende dich in dieser Vorhalle, daß du in den Palast einziehest."[4]) Diese Lehren wurden in dem Kreise ihrer Bekenner und Eingeweihten geheim gehalten, da nur gepflegt und weiter entwickelt. Unzweifelhaft waren sie von auswärts, vom Parsismus und der indischen Religion in das Judentum eingedrungen, wo sie als Geheimlehre ihre Verschmelzung mit den jüdischen Religionslehren fanden. Der Bann der Geheimhaltung dieser Lehren wurde im letzten Jahrhundert vor der Zerstörung des jüdischen Staates durch zwei Männer gebrochen; es waren *Johannes der Täufer* und *Jesus von Nazaret*. Daß beide Jünger des Essäismus waren, was von vielen in Abrede gestellt wird, geht aus dem Leben, der Kleidung und der Nahrung und dem Wüstenaufenthalt beider hervor, bei Jesus besonders noch aus seinen Lehren und seinem sorglosen Leben um die leibliche Nahrung. Oeffentlich verkündeten sie diese Lehren zur Vorbereitung und zum Eintritt in das Himmelreich; sie nannten die Vereinigung für dieselben, um nach ihnen zu leben, „das Gottesreich" oder „das Himmelreich," dessen Aufbau ihre Arbeit sein sollte. Alles, was bisher nur in engem Kreise gelehrt wurde, sollte Gemeingut des ganzen Volkes und aller Menschen werden. In der stark erregten Zeit des letzten Jahrhunderts, wo viel von der Herstellung eines Gottesreiches gesprochen, gehofft und ausgeschaut wurde, traten diese *zwei* Männer auf und verkündeten die Nähe des Gottesreiches, aber nicht des irdischen und weltlichen, sondern eines himmlischen, geistigen, das neu eintreten sollte. *Das irdische, weltliche Gottesreich geht unter, ein*

---

[1]) Siehe Hamburger R.-E.: „Messiasse." [2]) Markus 8, 29; Matthäus 16, 16; Lukas 9, 29. [3]) Siehe Hamburger, R.-E.: „Geheimlehre." [4]) Aboth 4, 21. (Ein Ausspruch von R. Jakob, der die Lehre aufstellte, daß sämtliche Lohnverheißungen auf Gesetzesbeobachtungen sich nicht auf das diesseitige Leben, sondern auf das in der künftigen Welt, olam haba, beziehen. Cholim S. 142a. Kidduschin S. 39b.

himmlisches geht auf, tritt ein — war deren Ruf mit der Mahnung, auf dasselbe sich vorzubereiten, in dasselbe einzutreten und es begründen zu helfen. Der erste, Johannes der Täufer, ermahnte zur Vorbereitung für dasselbe und forderte von allen, die hierzu bereit waren, als Symbol der Weihe das Tauchbad zu nehmen. Er sprach in seiner Verkündigung von der Nähe des Gottesreiches, auch von der des Gottesgerichts mit der Mahnung zur Buße und sittlichen Wiedergeburt, um dem Gericht zu entkommen und des Gottesreiches teilhaftig zu werden. Die Zeit seiner Wirksamkeit war kurz; er wurde durch den Tetrarchen Herodes Antipas in derselben gehemmt und hingerichtet. Nach ihm trat Jesus von Nazaret mit viel größerem Erfolg auf. Seine Reden und Lehren, sowie sein aggressives Vorgehen bekunden eine tüchtige Schulung in den Wissensfächern der heiligen Schriften und deren Auslegung, die Jesus sich in den geheimen Kreisen der Essäer, oder, wie andere angaben, in den Schulen der Schriftgelehrten aneignete. Wir heben von seinen Lehren zwei Aussprüche hervor, die das Ziel seiner Thätigkeit bezeichnen. Dieselben lauten: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!“[1]) „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!“[2]) Mit denselben verkündete er sich als „Messias,“ aber nicht als den zur Wiederherstellung einer weltlichen Herrschaft, des irdischen Reiches in Palästina, sondern eines geistigen Reiches, des Himmelreiches. Das Gottesreich, wie es in dem Schrifttum des Mosaismus, der Propheten und der Psalmisten mit seiner Gottesidee, den Lehren und Gesetzen des Rechts, der Sittlichkeit und der Gottesverehrung verkündet wird und in dem jüdischen Reiche in Palästina zum Ausdruck kam, sollte nun, losgelöst von Thron und Reich, von Jerusalem und dem Tempel und allen politisch-nationalen Banden als Himmelreich, geistiges Reich, seine Wiedergründung finden. Die Verheißungen des Mysticismus von einem himmlischen Jerusalem, himmlischen Tempel und himmlischen Messias, die vom Himmel niedersteigen und das Gottesreich bilden werden, sollten sich nun in diesem Sinne als geistiges Reich, Himmelreich, durch ihn verwirklichen und das ersehnte Gottesreich bilden. Aber diese seine Verkündigung, die gegen die nationalen Hoffnungen und Verheißungen verstieß, führte ihn bald zur Auseinandersetzung mit den Anschauungen, Lehren und Gesetzesauslegungen und der Handhabung der bestehenden Gesetzespraxis, wie dieselben zur Zeit von den Volks- und Gesetzeslehrern, den Vertretern des Jüdisch-Nationalen, gelehrt und gehandhabt wurden. Die Loslösung des Gottesreiches von dem jüdischen Reiche, der Verzicht auf dasselbe mußte als gegen die Aussprüche der Propheten gerichtet erscheinen, die ausdrücklich in ihren messianischen Verheißungen Jerusalem und den Tempel als die Stätte bezeichneten, aus denen die Gotteslehre über die Völker sich ergießen und nach denen die Nationen wandeln werden, so daß Jerusalem und der Tempel die Mittelpunkte der Gotteserkenntnis und des Gottesglaubens bilden sollen. Indessen war diese Idee von der Loslösung des jüdischen Gottesglaubens von Jerusalem und dem Tempel schon vor dem Auftreten Jesus Sache der jüdischen Diaspora in Aegypten und in den andern fernen Ländern, die mit Jerusalem und dem Tempel in nur sehr losem Zusammenhange geblieben war. Der Tempel Onias in Aegypten, die Synagogen in Alexandrien, Rom, Antiochien u. a. O. waren selbständige Tempel mit eigenem Kultus, die den Juden daselbst den Tempel in Jerusalem ersetzten. Es hatte somit die Verkündigung von der Loslösung des Gottesreichs von Jerusalem und dem Tempel außer den Essäern, die nicht mehr in dem Tempel zu Jerusalem für sich opfern ließen, auch bei den jüdischen Hellenisten ihre Vertreter; sie bildete daher keine Uridee Jesus; er hat nur das öffentlich ausgesprochen, was schon vor ihm und in seiner Zeit in einem

---

[1]) Johannes 18, 36. [2]) Markus 12, 17.

großen Teil der jüdischen Glaubensgenossen gelebt hat. Die jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer, so sehr sie offene Gegner dieser antinationalen Bestrebungen waren und so heftig sie von Jesus in ihren Lehren und ihrem Leben angegriffen wurden, konnten in seinen Aussprüchen darüber keine gesetzeswidrige Aeußerung finden, um derartige Vorträge verbieten zu lassen; auch war die Lehr- und Redefreiheit ein unantastbares Gut im Judentum, gegen welches man nicht einschreiten mochte (siehe: „Denk-, Lehr- und Redefreiheit"). Aber Jesus lag es daran, sich im Gegensatz zu dem bestehenden Judentum der pharisäischen Lehre und Gesetzesauslegung zu erklären und seine an dessen Stelle verkündeten Lehren zu proklamieren. Dieser Bruch mit dem Bestehenden war es, wodurch er über das Auftreten seines Vorgängers Johannes des Täufers hinausging. Es kamen, heißt es, die Jünger Johannis zu ihm und sprachen: „Warum fasten wir und die Pharisäer so viel und deine Jünger fasten nicht?" Jesus antwortete: „Niemand flickt einen neuen Lappen auf ein altes Kleid, denn der neue Lappen reißt doch vom alten Kleide und vergrößert den Riß. Most füllt man nicht in alte Schläuche, denn sie könnten platzen und den Wein ausschütten, sondern man gießt jungen Wein in neue Schläuche, so werden beide erhalten." Johannes wollte eine sittliche Besserung des Volkes, eine innere Umwandlung desselben hervorrufen, aber an dem Bestehenden: am Tempelkultus, an den Lehren, der Gesetzesauslegung und Gesetzespraxis nicht rütteln; es sollte alles beim alten erhalten bleiben. Das war sein dem Volk verkündendes Himmelreich. Dagegen vollzog Jesus einen völligen Bruch mit dem Bestehenden und arbeitete an der Ausführung seines neuen Aufbaues. Auf zweierlei Weise suchte er dieses zu vollbringen; er griff heftig die Lehren und das Leben der pharisäischen Gesetzeslehrer an, schmähte sie und verwarf deren Anordnungen und Satzungen. „Alle Pflanzungen, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, die werden ausgereutet,"[1]) war die Antwort auf die Anklage, daß seine Jünger sich nicht nach der Anordnung der Alten vor dem Genuß des Brodes die Hände wuschen. Mit Nachdruck hob er hervor, daß die Satzungen der pharisäischen Lehrer das Gottesgebot zerstören; sie verordnen, daß, so jemand seinem Vater oder seiner Mutter die Versagung jedes Genusses von sich als Gelübde auferlegt, er kein Werk der Elternverehrung vollziehen darf, und doch ist die Elternverehrung ein Gottesgebot! „Nicht das, was in den Mund kommt," schließt er, „verunreinigt, sondern das, was aus dem Munde kommt."[2]) Er bricht ferner die Schranken des Chaberbundes,[3]) indem er mit Zöllnern und andern Männern niedriger Volksklassen speist, ohne sie zu fragen, ob alles verzehntet wurde. Doch erscheint es aus anderen Aussprüchen von ihm, daß er nicht ganz mit den Gesetzeslehrern zu brechen beabsichtigte. Wie konnte er es denn, hingen ja auch Lehren der Mystiker zum Teil mit denen der Gesetzeslehrer zusammen! Nach Matthäus 23, 2, 3 vermahnte er seine Jünger: „Auf dem Stuhle Mosis sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer; alles nun, was sie euch sagen, das ihr halten sollet, das haltet und thut es; aber nach ihren Werken sollet ihr nicht thun; sie sagen und thun es nicht." Auch hinderte seine Opposition gegen die Gesetzeslehrer ihn nicht, sich ihrer Schlüsse und Folgerungen in der Gesetzesauslegung bei seinen Dispensationen vom Gesetze zu bedienen, als z. B. in der Inschutznahme seiner Jünger, daß sie am Sabbat auf dem Felde Getreideähren ausreißen, um ihren Hunger zu stillen, ferner in seiner Rechtfertigung seines Werkes der Krankenheilung am Sabbat u. a. m. In voller Uebereinstimmung mit ihren Lehren bezeichnete er das Bekenntnis der Einheit Gottes mit der Liebe zu Gott und der Liebe zu den

[1]) Matthäus 15, 13. [2]) Matthäus 15, 1—15. [3]) Siehe Hamburger, R.-E. II. Artikel: „Chaberbund." [4]) Matthäus 12, 8.

Menschen als die Hauptbestimmungen des Gesetzes.[1]) Bei einer andern Gelegenheit nennt er das Gebot der Nächstenliebe, wie dies der Gesetzeslehrer Hillel vor ihm gelehrt hatte, als das Hauptgesetz der Thora.[2]) Ebenso verteidigte er ihr Dogma der Auferstehung gegen die Angriffe der Sadducäer auf dasselbe und macht es zu einem seiner Dogmen. Mit starkem Nachdruck sprach er sich für die Erhaltung des Schriftgesetzes aus, das zu erfüllen er sich berufen hielt. „Ihr sollt nicht wähnen," sprach er, „daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch, wahrlich bis daß Himmel und Erde zergehen, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel des Gesetzes, bis daß es alles geschehe. Wer nur eins von diesen kleinsten Geboten auflöst und lehrt die Leute also, wird der kleinste heißen im Himmelreiche."[3]) Dieses „zu erfüllen" in diesem Ausspruche, wozu er gekommen sich erklärt, war der weitere Ausbau, die Vollendung des Schriftgesetzes, den er im Sinne und nach den Lehren der Chassidäer und Essäer gegen die Gesetzesauslegung der pharisäischen Lehrer, der eigentlichen Schriftgelehrten, ausführte. Es versteht sich, daß er in dieser Ausführung nicht knechtisch den essäischen und chassidäischen Lehren folgte, sondern dabei in voller Freiheit verfuhr, so daß er bei vielem auch über dieselben hinausging,[4]) als z. B. von der leiblichen Auferstehung, zu der der Essäismus sich nicht bekannt hatte. Diesen Ausbau des Gesetzes auf chassidäisch-essäischer Grundlage hat Jesus in der sogenannten Bergpredigt,[5]) sowie bei verschiedenen Anlässen einzeln angegeben. Die Bergpredigt sollte die Konstitution des verkündeten messianischen Gottesreiches werden, gleich den zehn Aussprüchen auf Sinai, welche die Grundlage des Gottesreiches im Mosaismus bildeten. Vergleichen wir beide, stellen wir ihre Aussprüche einander gegenüber, so ergiebt sich der unterschiedliche Charakter des einen von dem andern. Die zehn Gebote gehören der Welt der Realität an, ihre Vollziehung hat nicht mit dem Außerordentlichen zu kämpfen; dagegen sind die Aussprüche der Bergpredigt nicht Sache jedes Menschen, können nicht allgemein auf Befolgung rechnen, sie bleiben fromme Wünsche, die nur in engem Kreise von einer Anzahl Geweihter zur Verwirklichung kommen können. Waren sie doch meist, wie wir schon oben angaben, Lehren der Ueberfrommen, der Chassidäer und Essäer, die im talmudischen Schriftume unter der Bezeichnung „Sitten der Frommen", מדות חסידים, zitiert werden. Wir haben über dieselben ausführlich in unserer Real-Encyclopädie in den Artikeln: „Christentum," „Evangelien," „Messiasse," „Messias," „Essäer" und „Chassidäer" gesprochen und möchten dasselbe hier nicht wiederholen.

IV. Oeffentliches Auftreten, Schauplatz seiner Thätigkeit, Anhang, Jünger, Verkündigung seiner Messianität und weiteres Vorgehen. Sein öffentliches Auftreten war, wie wir schon oben angegeben, gleich nach der Gefangennahme seines Vorgängers in dieser Thätigkeit, Johannes des Täufers,[6]) in seinem Heimatlande Galiläa, erst in Nazaret, seinem Geburtsorte, dann in Kapernaum und in den anderen Städten der Umgegend vom Tiberiassee, später in Judäa an verschiedenen Ortschaften und zuletzt in

[1]) Markus 12, 29, 30, wo hierzu von ihm der Vers in 5. M. 6, 5: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist der Ewige, der Eine" zitiert wird. [2]) Matthäus 7, 12 heißt es: „Alles, was euch die Leute thun sollen, das thut ihnen auch, das ist das Gesetz und die Propheten." Es wird hier positiv angegeben, was der Gesetzeslehrer Hillel vor ihm in negativer Fassung ausgesprochen: „Was dir verhaßt ist, thu nicht deinem Nächsten," ist der Hauptgrundsatz der Thora." [3]) Matthäus 5, 17—19. [4]) Damit wären die gegen unsere Annahme des Essäismus als Boden seiner Lehren vorgebrachten Beweise abgethan. [5]) Matthäus V.—VII.; Lukas VI. 17—49. [6]) Markus 1, 14; Matthäus 4, 12.

Jerusalem und dessen Umgegend, wo er sich in kurzer Zeit eines großen Erfolges zu erfreuen hatte. In Nazaret predigte er an einem Sabbat über Jesaia 61, 1 und 2, wo er in den Worten seines Textes der versammelten Menge seine Sendung andeutete, durch ihn werde sich die vorgelesene Verheißung erfüllen. Diese seine Ankündigung fand keinen Glauben; er verließ erfolglos seine Vaterstadt und sprach: „Der Prophet gilt nicht in seiner Heimat."[1]) Glücklicher war seine Thätigkeit in Kapernaum (Kefar Nahum) und in den andern Städten der Umgegend am Tiberiassee. Viel Volk scharte sich um ihn. Sein Anhang bildete sich aus den niedrigen, unzufriedenen Volksklassen, auf die man in den höheren und besseren Gesellschaftskreisen mit einer gewissen Verachtung herabzusehen gewohnt war. Es waren dies die Zöllner, die Handwerker, Fischer u. a. m., das Landvolk, das sich den Anordnungen der Gesetzeslehrer nicht fügte, den Bestimmungen des Chaberbundes nicht nachkam und so als „Am haarez" (s. d. A.) (Landvolk) verschrieen war; ferner andere Widersetzliche, das Gesetz Uebertretende, sowie die Armen, die Leidenden u. a. m., zu denen sich später noch ein Teil der hellenistischen Juden gesellte. Dieselben strebten nach einer Vereinigung unter einem oppositionellen Führer und wurden von Jesu infolge seiner Angriffe auf die pharisäischen Gesetzeslehrer und die Schriftgelehrten herangezogen. Mit ihnen vereinte sich Jesus und verkündete sich ihnen als Erlöser, Messias. Als man ihm vorwarf, er verkehre mit Sündern, Zöllnern und Verworfenen, antwortete er: „Ich bin nicht entsandt, denn nur zu den verlorenen Schafen in Israel;"[2]) ferner (Markus 2, 16—18): „Die Starken bedürfen keines Arztes, sondern nur die Kranken; ich kam nicht zu den Gerechten, daß sie zu mir kommen, sondern nur zu den Sündern." In seiner Bergpredigt pries er die selig, die arm an Geist sind. Aus deren Mitte wählte er seine Jünger, die ihn auf seinen Reisen begleiteten.[3]) Die Zahl derselben war erst 12, nicht ohne Beziehung auf die 12 Stämme des israelitischen Volkes; später vergrößerte er ihren Kreis auf 70 Männer; wohl nach dem Vorbilde der 70 Aeltesten unter Moses und der Anzahl der Synhedristen, auch in Bezug auf die Annahme von den 70 Völkern der Welt. Wofür wurde er von ihnen gehalten und wie kündigte er sich ihnen an? Wir zitieren darüber mehrere Aussprüche. Johannes 1, 36—50 sagt Philippus, der Jünger Jesus, zu Nathanael: „Wir haben den gefunden, von dem im Gesetz und in den Propheten geschrieben steht, den Jesus, Sohn Josephs, von Nazaret." Matthäus 16, 14, 30: Jesus frug seine Jünger, wofür ihn die Leute hielten? Sie antworteten: Einige sprechen, er sei Johannes der Täufer! Andere: der Prophet Elia; die Dritten: der Prophet Jeremia oder ein anderer von den Propheten. Nun frug er: „Wofür haltet ihr mich denn?" Petrus antwortete: „Du bist der Messias, Sohn des lebendigen Gottes!" Jesus lobte ihn darüber, aber befahl, dieses noch geheim zu halten.[4]) Diese Geheimhaltung hatte seinen Grund, da er nicht der Messias im Volkssinne, ein Wiedergründer des weltlichen davidischen Reiches, sein wollte. Mit diesen seinen Jüngern machte er seine Ausflüge um den Tiberiassee,[5]) er streifte von da auch jenseits in Peräa umher[6]) und kam auch nach den Grenzorten Phöniziens.[7]) Darauf nahm er seinen Weg nach Judäa und zog zum Passahfest nach Jerusalem, wo er längere Zeit verblieb. Hier war es, wo Jesus seine Angriffe auf den bestehenden Kultus im Tempel versuchte. Im Tempel, im Vorhof der Heiden daselbst, standen die Krämerbuden, wo die Opferbedürfnisse angeschafft wurden;

---

[1]) Lukas 4, 16—30; Matthäus 13, 54—58; Markus 6, 1—6; Johannes 4, 44. [2]) Matthäus 15, 24. [3]) Markus 1, 16; Matthäus 4, 10, 13; 8, 5; 17, 24. [4]) Vergl. Markus 6, 18. [5]) Matthäus 8, 23; 31, 1. [6]) Matthäus 8, 28; Lucas 8, 26. [7]) Matthäus 15, 11; 7, 24.

auch Geldwechsler gab es da, die dem Volke das Geld zur Tempelsteuer umwechselten. Beide Einrichtungen erschienen ihm als eine Entheiligung des Gotteshauses; er stürzte sich mit seinem Anhang auf dieselben und verjagte sie. Dieser Auftritt hat die Tempelbehörde gegen ihn aufgebracht; doch unterließ man jede Bestrafung aus Furcht vor seinem großen Anhange,[2] was ihn zum weiteren Vorgehen ermutigte. Er predigte gegen den Opferkultus, verkündete eine kurze Dauer für den ferneren Bestand des Tempels und setzte seine Angriffe gegen die Gesetzeslehrer und die höchsten Persönlichkeiten des Synhedrions fort. Wir bringen von denselben einen Ausspruch, den er mit Hinweisung auf das von Pilatus zur Passahzeit angerichtete Blutbad unter den Festversammelten machte: „Es werde bald allen Opfernden so ergehen, wenn sie nicht bald umkehren;"[3] „Es werde vom Tempel nicht ein Stein auf dem andern bleiben;"[4] „Dieser Tempel, von Menschenhänden gemacht, werde einstürzen, aber er wolle in drei Tagen einen andern, nicht von Menschenhänden erbaut, herstellen."[5] Die Schriftgelehrten und Gesetzeslehrer nennt er: Thoren, Heuchler, blinde Leiter,[6] Schlangenbrut[7] u. a. m. Vor seiner Verhaftung schützte ihn auch da noch sein großer Anhang. Aber derselbe drang in ihn, sich öffentlich als „Messias" huldigen zu lassen. Seinem Jüngerkreis bekannte er sich als „Messias," aber er bat sie, dasselbe geheim zu halten. Nun sollte er sich dem Volke öffentlich als den von ihm erwarteten Messias bekennen und sich als solchem huldigen lassen. Zum Passahfest, wo viel Volk in Jerusalem versammelt war, veranstalteten sie einen Festaufzug; Jesus gewährte. Er zog, begleitet von seinem Anhange und vielem Volk, mit Beziehung auf Sacharia 9, 9 auf einem Esel reitend in Jerusalem ein, wo für ihn Teppiche ausgebreitet waren; Palmzweige wurden ausgestreut, und man rief jauchzend: „Hosiana, gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn! Gesegnet das Reich unseres Vaters David![8] König von Israel!"[9] Dieser Aufzug bezeichnete ihn nicht blos als den von dem Volke erhofften Messias, sondern proklamierte ihn auch und zugleich, wie dies aus den Begrüßungen hervorgeht, als den König des weltlichen, israelitischen, davidischen Reiches, eine Handlung, die im Widerspruch mit seinem Vorhaben stand; er wollte kein Gründer eines weltichen Reiches sein. Allerdings sollte dieses nur eine Demonstration gegen die zur Zeit bestehende römische Herrschaft über Palästina sein, aber immerhin bleibt es auffallend, da es eine zweideutige Sache war. Das Volk erkannte in ihm den Wiederhersteller des weltlichen davidischen Reiches — und eine Enttäuschung konnte nicht unvermeidlich bleiben. Auch seinen Gegnern war diese Thatsache ein Motiv zum Vorgehen gegen ihn und zur Anklage bei dem römischen Prokurator.

V. Anstößiges, Konflikte und Anklage. Die vielen heftigen öffentlichen Angriffe und Schmähungen der Persönlichkeiten der Behörden, des Richter- und Lehrerstandes von Seiten Jesus, seine Verwerfung der Anordnungen des Synhedrions[10] u. a. m. riefen Gegenmaßregeln hervor, die sich bis zur Anklage und Verurteilung steigerten und seinen Tod herbeiführten. Zur Beurteilung dieses Verfahrens versuchen wir hier das Anstößige in seinen Reden, Lehren und Werken, wie dieselben in den vier Evangelien verzeichnet sind, nach den Anschauungen, Sitten, Lehren und Gesetzen der Juden dieser Zeit darzulegen. Wir bringen von denselben: a) Die Verkündigung des Gottesreiches als eines Himmelreiches. Das Gottesreich (s. d. A.) sollte nach den Lehren und Gesetzen des Mosaismus,

[1] Markus 11, 15; Matthäus 21, 12; Lukas 19, 15. [2] Matthäus 11, 30; 21, 22; Lukas 20, 4. [3] Lukas 13, 16. [4] Markus 13, 2. [5] Markus 14, 55; Matthäus 26, 2. [6] Lukas 11, 40; Matthäus 23, 11. [7] Das. V. 3. [8] Markus 11, 1; Matthäus 12, 1; Lukas 19, 28. [9] Johannes 12, 13. [10] Siehe Hamburger, R.-E. II. Artikel: „Synhedrion."

der Propheten und der Psalmisten eine Heilsstiftung für die Menschen in ihrem Wirken und Schaffen zur Begründung eines glücklichen Daseins auf der Erde sein; alle Lohnverheißungen auf Vollziehung des Gesetzes und der Tugendwerke sind im Pentateuch für das menschliche Erdenleben und dessen segensvolle Entfaltung Dagegen wird in den Lehren Jesus die Arbeit für irdisches Wohl und weltliches Glück als ungöttlich verschrieen und verdammt; alles soll die einstige Seligkeit im Himmel erzielen, die Sicherung des jenseitigen Lebens des Menschen nach dem Tode begründen. Diese Lehren hatten, wie wir schon oben bemerkten, den jüdischen Mystizismus, die Anschauungen und Lehren der Essäer, Chassidäer seiner Zeit zur Grundlage, aber sie wurden von den Volks- und Gesetzeslehrern als unbiblisch und fremd zurückgewiesen.[1] Auch die Idee von der Loslösung des Gottesreiches mit dem jüdischen Gottesglauben von Jerusalem, Tempel und Staat war gegen die Lehren des Mosaismus, der Propheten und der Psalmen, welche Jerusalem und den Tempel als Mittelpunkte der Gotteserleuchtung für die Völker bezeichneten. b) Die Erklärung der Jünger Jesus, die ihn bald für den „Messias" allgemeinhin, bald für den Messias, Sohn Gottes,[2] bald als Messias Gottes[3] bezeichneten. c) Der Ausbau des Gesetzes. In Matthäus 5, 17—19 lesen wir: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen." Diese Erfüllung ist der von Jesus vorgenommene Gesetzesausbau, den er nach den Lehren der Mystik und im Sinne der Essäer und Chassidäer, der damaligen Ueberfrommen, vorgenommen hatte. Es werden die Gesetze ihres gesetzlichen Charakters entkleidet und zu Moralsätzen umgebildet. Einige Gesetze, als z. B. das Gesetz von der Ehescheidung, werden ganz aufgehoben;[4] das Verbot des Mordes wird auch auf den Groll gegen andere, auf Beschimpfung, Schmähbenennungen ausgedehnt;[5] das Verbot des Ehebruchs übertritt auch der, welcher eine Ehefrau ansieht, nach ihr gelüstet oder auch nur ihre Hand berührt. Vom Gesetze gegen den Meineid lehrte er, daß man gar nicht schwören soll; das Gesetz von der gleichen Vergeltung „Auge für Auge" lehrt er dadurch zu erfüllen, daß derjenige, der einen Schlag auf der rechten Backe erhält, dem Schläger seine linke Backe zu einem zweiten Schlage hinhalten soll u. a. m.[6] Dieser Gesetzesausbau, der in vielen Stücken einer Gesetzesaufhebung gleichkam, mußte Anstoß erregen Ausdrücklich wird unter Hinweis auf 5. M. 4, 2: „Ihr sollt nichts hinzuthun zur Sache und nichts davon abnehmen" jede Gesetzesvermehrung streng verboten[7]) d) Verwerfung der Anordnungen der Gesetzeslehrer und die öffentliche Schmähung derselben. Das Obergericht zu Jerusalem hatte die Befugnis, Anordnungen und Gesetze zu erlassen, die befolgt werden mußten[8]. Man bezog darauf das Schriftwort in 5. M. 17, 8—15: „Und weiche nicht davon ab, weder nach rechts, noch nach links." Jesus beachtete nicht dessen Verordnungen und erlaubte sich harte Angriffe und Schmähungen gegen die Männer des Obergerichts, des Synhedrions. So hören wir ihn bei seiner Verteidigung der Unterlassung des Brauches vom Händewaschen vor dem Mahle: „Ihr verlasset das Gottesgebot und haltet die Satzungen der Menschen, Krüge und Trinkgefäße zu waschen, desgleichen thut ihr auch."[9] Sie binden schwere und unerträgliche Bürden und legen sie dem Menschen auf den Hals."[10]) „Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen."[11]) Diese

---

[1]) Siehe daselbst den Artikel: „Lohn und Strafe." [2]) Matthäus 16, 16. [3]) Lukas 9, 10. [4]) Matthäus 19, 21. [5]) Daselbst Vers 21. [6]) Matthäus 5—7; Lukas 6, 17—49. [7]) Siehe Hamburger, R.-E. Supplement III. Artikel: „Nicht zu viel und nicht zu wenig." [8]) Siehe daselbst: „Obergericht." [9]) Markus 7, 5. [10]) Matthäus 23, 1—5. [11]) Daselbst 5, 20.

Gegenerklärungen waren von Schmähungen gegen die Männer des Gesetzes begleitet. Es war kein Wunder, daß man an solchen Aeußerungen Anstoß nahm. e) Die Sündenvergebung. Dieselbe konnte nach den Aussprüchen des Pentateuchs und der Propheten nur durch Gott geschehen. Jesus verhieß dieselbe mehreren. Er vollzog eine Handlung, die keinem Menschen zukam.[1]) Diese anstößigen Reden und Lehren, deren noch mehrere angegeben werden können, mögen wohl die Behörden, die Synhedristen, veranlaßt haben, ihn mehr zu beobachten. Zur Verantwortung konnte er darüber nicht gezogen werden, da im jüdischen Staate unbeschränkte Lehr- und Redefreiheit (siehe: „Denk-, Lehr- und Redefreiheit") herrschte. Erst dann, wenn mit der Lehre eine That, eine ungesetzliche Handlung verbunden war, konnte von einer Anklage die Rede sein. Dieser Fall traf ein, als er zu einem Passahfeste nach Jerusalem kam und im Tempelvorhofe in einer Rede seinen Anhang zur Verjagung der Wechsler u. a. m. reizte und darauf den festlichen Einzug als König Messias in Jerusalem unternahm. Die Priester versammelten sich zu einer ernsten Beratung, um Maßnahmen gegen Jesus zu treffen. „Wenn wir," sprachen sie, „das so hingehen lassen, wird das ganze Volk sich ihm anschließen, die Römer werden uns dann das noch Gelassene nehmen." Es war also die Besorgnis vor der römischen Herrschaft, die ein Einschreiten gegen ihn nötig machte. Seine Festnahme und Anklage war beschlossen, die jedoch der jüdischen Obrigkeit eine nicht geringe Verlegenheit bereitete.

VI. Festnahme, Anklage, Verhör, Aussage, Messias Sohn Gottes, Ablieferung an den Prokurator Pontius Pilatus, Verurteilung als König der Juden, Kreuzigung und Tod.

Das Anstößige in seinen Lehren und Reden, das zur Anklage gegen ihn führen konnte, war nicht, wie wir schon oben bemerkten, das feindliche Auftreten Jesus gegen die Schriftgelehrten und pharisäischen Gesetzeslehrer, auch nicht seine Verwerfung ihrer Satzungen und Anordnungen, da Lehr- und Redefreiheit jedem Manne zustand, so lange sie in den Schranken der Lehre verblieb, nicht zur That aufreizte und keine Handlung mit derselben verbunden war. Der dissentierende Lehrer, talmudisch saken mamreh, זקן ממרה, durfte nach dem halachischen Gesetz gegen die Aussprüche und Bestimmungen der jüdischen Religionsbehörde, des Obergerichts, des Synhedrions oder des rite ordinierten Dreimännergerichts, wenn dieselben nicht mit seinem Urteile übereinstimmten, das Wort ergreifen, nach seinem eigenen Urteile lehren und Vorträge darüber halten, aber es durfte keine Handlung mit dem Worte verbunden sein, d. h. er darf dem Volk nicht nach seiner abweichenden Meinung zu handeln befehlen. Sobald er dies thut, überschreitet er die Grenzen der Lehr- und Redefreiheit, hat zum Akt der Widersetzlichkeit gegen bestehende Anordnungen aufgereizt und verfällt der Strafe. Jesus hat in Jerusalem bei seinem Tempelbesuch im Vorhof der Heiden den Umsturz bestehender Institutionen befohlen; es war eine strafbare Handlung. Darauf hielt er als Messias und König von Israel seinen festlichen Einzug in Jerusalem, was ebenfalls ein Vergehen gegen die bestehende römische Herrschaft war. Es waren also zwei gesetzwidrige Vergehen: das eine gegen die jüdische Religionsbehörde und das andere gegen die römische Herrschaft in Palästina, eine Auflehnung gegen dieselben, die zur Anklage führten. Auffallend ist es, daß die Anklage gegen ihn, wie dieselbe in den Evangelien angegeben ist, nur von der gesetzwidrigen Handlung gegen die römische Behörde spricht und von der gegen die Religion nichts erwähnt. Die Ursache davon ist, daß „Jesus" kein ordinierter Lehrer war und die Strafbestimmungen sich nur auf den rite ordinierten Gesetzeslehrer beziehen.

[1]) Markus 2, 5—12; Matthäus 9, 2, 6; Lukas 5, 50; Johannes 2, 19, 20.

Die Berichte von dieser Anklage, sowie die ganze Prozedur des Prozesses: Verhör, Aussagen, Zeugenvernehmung, Ort des Gerichts, Richter, Verhandlung und Verurteilung enthalten die 4 Evangelien, aber die Angaben in denselben darüber differieren von einander, so daß sie Schwierigkeiten bereiten und man bei der Wiedergabe zur Vorsicht gemahnt wird. Kein Wunder, da nach jüdischem Gesetz die Verhandlung über Gotteslästerung, um dieselbe nicht öffentlich wiederholen zu lassen, keine öffentliche sein durfte.[1]) Nur die Richter und die Zeugen konnten anwesend sein. Die in den Evangelien angegebenen Berichte über die Verurteilung können nur vom „Hörensagen" herrühren, denen es an Objektivität fehlen und denen sich manches Subjektive des spätern Erzählers, der bei der Verhandlung nicht zugegen sein konnte, beigemischt haben dürfte. Nach den Evangelien: Matthäus 26, 57, Markus 14, 53 und Lukas 22, 54 führte man Jesus nach seiner Festnahme in das Haus des Hohenpriesters Kaifa; dagegen berichtet das Evangelium Johannes 38, 13, daß er erst zu Hanan, dem Schwiegervater des Hohenpriesters Kaifa, und von da zu Kaifa gebracht wurde. In dem Hause des Kaifa waren nach Matthäus 26, 57 Schriftgelehrte und Aelteste versammelt, die sich zu einem Gericht konstituierten. Nach dem Evangelium 14, 53 waren darunter auch sämmtliche Hohepriester, eine ungenaue Angabe, da es nur einen Hohenpriester gab. Dagegen erzählt das Evangelium Lukas 31, 66, daß erst am Morgen darauf sich die Volksältesten, die Hohenpriester und die Schriftgelehrten versammelten, aber nicht zu einem Gericht. Völlig abweichend von den Berichten dieser drei Evangelien heißt es in dem Evangelium Johannes, daß der Hohepriester allein ihn über seine Lehren und Reden fragte und ihn darauf zum Gericht des Pontius Pilatus sandte. Von der Anwesenheit der Aeltesten und Schriftgelehrten wird nichts erwähnt; von einer Verurteilung Jesus durch die Hohenpriester, Aeltesten und Schriftgelehrten weiß dieses Buch ebenfalls nichts. Wir machen darauf jetzt schon aufmerksam, weil uns diese Abweichungen von obigen Angaben höchst wichtig erscheinen. Es folgt erst das Zeugenverhör. Wieder ist es Matthäus 26, 59, wo in Abweichung von Markus, Lukas und Johannes von falschem Zeugnis die Rede ist, welches das Gericht gesucht, aber nicht gefunden hätte. Zur Erklärung dieses Widerspruches wäre vielleicht dabei das Ausforschen der Zeugen durch das Gericht zu verstehen, ob sie nicht falsch aussagten, aber nicht, daß sie nach falschem Zeugnis suchten. Und wirklich wird daselbst V. 60 von vielen falschen Zeugen berichtet, unter denen zwei auftraten, daß Jesus gesagt hätte, er könnte den Tempel niederreißen und ihn wieder in drei Tagen aufbauen, von denen man keine Notiz genommen, weil, wie in Markus 14, 59 hinzugefügt wird, die Aussagen nicht übereinstimmten. Nun wird von dem Verhör und der Aussage Jesus selbst berichtet. Nach Matthäus 26, 63 beschwor ihn der Hohepriester, ihm zu sagen, ob er der Messias, Sohn Gottes, sei. In Markus 14, 60 und Lukas 22, 66 war es keine Beschwörung, sondern eine wiederholte Frage des Hohenpriesters an ihn. Die Antwort Jesus lautete: „Ich bin es, und ihr werdet den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Macht (Gottes) und mit den Wolken des Himmels niedersteigen." Der Hohepriester zerriß darauf sein Kleid und sprach: „Wozu noch Zeugen? Ihr habt seine Lästerung gehört; saget nun eure Meinung!" Darauf sprachen alle über ihn die Todesschuld aus.[2]) Wieder findet sich in Lukas 22, 70 kein Wort von diesem Todesurteil durch das jüdische Gericht, und im Evangelium Johannes weiß man, wie wir schon angaben, nicht einmal von einer Anklage und einer Verhandlung mit Jesus durch das jüdische Gericht. Uns erscheinen die Angaben in den Evangelien Johannes und

[1]) Tosephta Sanhedrin X. 11. [2]) Matthäus 14, 64.

Lukas als die zuverlässigsten, weil eine Verurteilung Jesus zum Tode infolge seiner Aussagen und früherer Reden und Handlungen nach dem jüdischen Gesetze gar nicht ausgesprochen werden durfte. Nur eine Auslieferung an den römischen Prokurator von Seiten der jüdischen Behörde, die unter dem römischen Prokurator gestanden und von ihm auch abhängig war und zur Verantwortung gezogen werden konnte, konnte stattfinden. Wir lesen darüber Johannes 11, 48: „Lassen wir ihn also, werden sie alle an ihn glauben. Es kommen die Römer und nehmen uns Land und Leute." Hierzu kommt, daß die Priesterfamilie Hanan und Kaifa mit ihrem Anhange, meist Sadducäer, als feige Römerlinge bekannt waren, denen es vor allem daran lag, ihre Treue bei dem römischen Prokurator ostensibel zu wiederholen. Es ist möglich, daß bei einem mehr national gesinnten Hohenpriester die Auslieferung unterblieben wäre. Ein Volksspruch charakterisierte die Gewaltthätigkeit dieser Priesterfamilie: „Wehe uns vor dem Hause Hanans und vor ihren Stöcken." Auch der Volkshaufe, der die Begnadigung Jesus zurückgewiesen und seinen Tod verlangte, erscheint von dem Anhange Hanans und Kaifas hierzu aufgestachelt gewesen zu sein. Der Feind des Tempels und des Opferkultus mußte weg! Die Gründe, weshalb eine Verurteilung nach jüdischem Gesetz nicht stattfinden konnte, waren folgende: a) Die Anklage wegen Gotteslästerung, wie dieselbe hier angegeben wird, mußte vor das große, vollzählige, aus 72 Mitgliedern bestehende Synhedrion gebracht werden. Nur dieses durfte die Verhandlung darüber vornehmen und verurteilen,[1]) und zwar in Jerusalem, und nur in der Quaderhalle des Tempels, die zu Sitzungen bestimmt war.[2]) Ferner mußte eine solche Sitzung am Tage abgehalten werden; die Verurteilung konnte erst am andern Morgen, und zwar nach wiederholter Aufnahme der Verhandlung erfolgen.[3]) Drei Tage mußten darauf noch verstreichen zur Publikation der Verurteilung und zur möglichen Revision des Prozesses bei etwaigen Anmeldungen neuer Gegengründe.[4]) Auch mußte der Anklage eine dreimalige Verwarnung vorausgegangen sein. Diese unerläßlichen Bedingungen fehlten in den Angaben der Verhandlung und Verurteilung bei den Evangelien. b) Das Verbrechen wird als Gotteslästerung angegeben, die in der Aeußerung Jesus, er sei Gottes Sohn und werde zur Rechten Gottes sitzen und mit den Wolken niedersteigen, bestand. Aber diese Gotteslästerung entspricht nicht den gesetzlichen Bestimmungen darüber im mosaischen und nachmosaischen Gesetz, um eine Verurteilung aussprechen zu können. Die Gotteslästerung, auf welche die Todesstrafe bestimmt war, soll aus dem Aussprechen des vierbuchstabigen Gottesnamens Jhvh, יהוה, mit Verwünschungen oder Beschimpfungen bestehen.[5]) c) Verlangte das Gesetz, daß bei Verurteilung eines falschen Propheten, der als Beweis der Wahrhaftigkeit sich auf das Eintreffen eines Zeichens oder Wunders beruft, man erst das Nichteintreffen desselben abwarten müsse. Man hätte auch bei Jesus erst das Nichteintreffen seiner Angaben abwarten müssen. d) War die Angabe Jesus, er sei der Messias, Gottessohn, nur eine Meinung, die er von sich hatte, deren Aeußerung als Sache der Lehr- und Redefreiheit nicht bestraft werden durfte. Ausdrücklich berichtet die Apostelgeschichte 5, 34, daß Petrus und Johannes, die wegen ihrer Reden an das Volk vor das Synhedrion gebracht wurden, auf Antrag des Vorsitzenden R. Gamaliel, weil eine Verurteilung wegen Glaubensmeinungen nicht erfolgen könne, freigesprochen wurden. e) Bestimmt das halachische Gesetz, daß derjenige, der sich

---

[1]) Gemara Sanhedrin S. 86b. Siehe Hamburger, R.-E. II. Artikel: „Synhedrion". [2]) Sifre zu 5. Mos., § 152. Gemara Sanhedrin S. 86b. Vergl. Raschi Sanhedrin S. 41a. voce אלא דיני נפשות. [3]) Mischna Sanhedrin IV. 1. Gemara das. S. 32. [4]) Daselbst. [5]) Mischna Sanhedrin VII. 5 המגדף אינו חייב עד שיפרש השם. Siehe Hamburger, R.-E. I. Artikel: „Lästerung Gottes."

selbst als „Gott“ verkündet, nicht der Todesstrafe verfällt, weil alle Welt ihm zurufen kann: „Was ist er denn anders als wir Menschen!“[1]) f) War ja die Aussage Jesus, er werde zur Rechten Gottes sitzen, eine Angabe, die in der Mystik der Juden dem Messias zugeschrieben wird und die noch von R. Akiba geteilt wurde.[2]) g) Hat ja Jesus selbst den jüdischen Gottesglauben, die Einheit Gottes, bekannt und dieselbe als Grund des ganzen Gesetzes mit Zitierung des Verses 5. M. 6, 5: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist Gott, der Eine“ angegeben.[3]) h) Gilt es im halachischen Gesetz als Norm, daß keiner auf Grund seines Selbstgeständnisses allein, ein Verbrechen vollbracht zu haben, zum Tode verurteilt werden darf, weil angenommen werden kann, derselbe sei lebensüberdrüssig oder melancholisch und sehne sich nach dem Tode.[4]) i) Eine fernere Bestimmung war, daß die Verurteilung ungiltig war, wenn sämtliche Synhedristen in derselben übereinstimmten, ein einheitliches Urteil abgaben. Nach den Berichten in den Evangelien stimmten alle in der Verurteilung überein. k) Es lautete die Bestimmung, daß die Verhandlung wegen Goteslästerung nicht öffentlich geführt werden durfte, damit die Gotteslästerung sich nicht wiederhole. Die Richter allein verhandelten. Der Verklagte wurde erst nach seiner Aussage von rechtskundigen Zeugen außerhalb des Gerichts vor das Tribunal geführt.[5]) Der ganze Bericht in den Evangelien konnte daher von keinem Augenzeugen herrühren. l) Es ist undenkbar, daß ein Synhedrion über einen Mann ein Todesurteil aussprechen werde, das durch eine heidnische, römische Behörde auf solch grausame Weise, wie die Kreuzigung, vollzogen werden sollte, die man in jüdischen Kreisen verabscheute.[6]) Wir sind daher vollständig berechtigt, den betreffenden Bericht in Matthäus und Markus, den die anderen Evangelien: Lukas und Johannes gar nicht kennen, als Sage oder als Dichtung zu bezeichnen und die Verurteilung und Kreuzigung Jesus als Faktum des römischen Prokurators Pontius Pilatus zu halten. Von den Hohenpriestern Hanan und Kaifa und ihrem Anhange, die als Gewaltmenschen, Frevler verrufen[7]) und als feige Römerlinge bekannt waren, wurde Jesus an den Prokurator denunziert und ausgeliefert. Diese ihre Handlung suchten sie aus Furcht, sie werde als antinational von den Juden verschrieen werden, durch die Befürchtung zu beschönigen, daß die Römer kommen werden und alles wegnehmen. Jesus wurde, als strebe er nach der Herrschaft des jüdischen Staates in Palästina und als Volksaufwiegler nach römischem Gesetz zum Tode verurteilt und sollte mit einem „Bar Abba“ zugleich gekreuzigt werden. Von ähnlichen Verurteilungen durch die römischen Prokuratoren und ihre Vollziehungen an Männern, die sich zu Messiassen aufwarfen, berichten römische und jüdische Geschichtsschreiber.[8]) So wurde vom Prokurator Fadus der Messias Theudas hingerichtet.[9]) Ein anderer Messias mit großem Anhange aus Aegypten, auf den der Prokurator Felix fahndete, entkam durch Flucht dem Tode; für ihn wurde sein Anhang niedergemetzelt.[10]) Der Bericht von Tacitus über den Tod Jesus lautet kurz, daß Christus unt r der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet wurde.[11]) Diese Kürze beweist, daß die Hinrichtung ein Akt des römischen Prokurators war. Ausführlicheres hat sich in einem Aktenstück von dem Befehl

[1]) Sanhedrin S. 61b. Aehnlich Johannes 10, 30 u. 33. Es rief das Volk: Du machst dich als Mensch zum Gott! [2]) Siehe Hamburger, R.-E. Artikel: „Geheimlehre.“ [3]) Siehe oben Teil III. [4]) Maimonides h. Sanhedrin 18, 6. [5]) Tosephta Sanhedrin 10, 11. Jeruschalmi Sanhedrin 7, 16. Jeruschalmi Jebamoth 16, 6. Gemara Sanhedrin S. 67a. [6]) Sifra 3. M. 21—23. [7]) אוי לי מהנן ומאלותן Siehe: „Hoheprtester“. [8]) Sueton, vita Vespasiani cap. 4 und vita Claudii cap. 25. [9]) Joseph. Antt. 20, 5, 1. Vergl. Apostelgesch. 5, 36. [10]) Joseph. b. j. L, 13, 5. Antt. 20, 8, 6. Apostelgesch. 21, 38; 24, 27; 25, 1. [11]) Tacitus, Annal. § 54, 59.

zur Hinrichtung Jesus erhalten. Dasselbe befand sich in der Sammlung von Manuskripten, die beim Brande des erzbischöflichen Palastes von Bourges 1871 vernichtet wurden.[1]) Es lautet: „Jesus von Nazaret vom jüdischen Stamme Juda, des Betruges und der Rebellion gegen die göttliche Autorität Tiberius Augustus, des Kaisers der Römer, überführt und wegen dieses Sacrilegiums über Verfolgung unseres Herrn Herodes, Stellvertreters des Kaisers in Judäa, durch Spruch des Richters Pontius Pilatus zum Tode am Kreuz verurteilt, soll morgen früh am 23. vor den Idus des März unter Begleitung einer Abteilung der Prätorianer Garde zum gewöhnlichen Hinrichtungsorte geführt werden. Der sogenannte König der Juden soll durch das Struneansische Thor hinausgeführt werden. . . . . . Jerusalem, 22. vor den Idus des März a. u. 783. Capel.“ Aehnliches enthält ein anderes Aktenstück, ebenfalls über den Tod Jesus, das von Fr. Clemens, Jesus der Nazarener, Hamburg 1867. S. 238 (2. Aufl. Berlin 1868) mitgeteilt wird. Wir entnehmen demselben, wenn auch die Aechtheit dieser Aktenstücke unerwiesen bleibt, daß es allgemein galt, die Verurteilung Jesus geschah auf Grund eines politischen Vergehens gegen die römische Herrschaft. Dem jüdischen Volke, das die Auslieferung Jesus an den Prokurator Pontius Pilatus als Verrat an der nationalen Sache der Juden angesehen hätte, wurde vorgebracht, Jesus mußte wegen Gotteslästerung sterben. So wurde das Volk von dem Anhange des Priesters Kaifa bearbeitet und gegen Jesus aufgestachelt, daß es die ihm angebotene Begnadigung für ihn nicht annahm und seinen Tod forderte. Diese Annahme des Einverständnisses Kaifas mit Pilatus zur Festnahme und Auslieferung Jesus wird noch dadurch bestärkt, daß dieser seine Knechte dem Kaifa zur Verfügung gestellt hatte, mit deren Hilfe die Festnahme Jesus ausgeführt wurde. Eine solche durch Kaifa veranstaltete Scheinverurteilung Jesus wegen Gotteslästerung, um ihn darauf anstandslos der römischen Oberbehörde ausliefern zu dürfen, mag wohl dem Bericht in Matthäus und Markus zu Grunde liegen. Eine wirkliche Verurteilung durch das jüdische Gericht konnte aus oben angegebenen Gründen nicht stattgefunden haben. Die römische Oberbehörde, Pontius Pilatus, hat dieselbe, nach seiner Auslieferung an sie, vollzogen. So starb Jesus nach einer öffentlichen Thätigkeit von 2½ Jahren im Jahre 35, 33 Jahre alt.[2])

M.

Massora, מסורה; auch Massoreth, מסורת, Ueberlieferung. Benennung des Teiles in der Bibelkunde des nachbiblischen Schrifttums der Juden, der sich mit den Angaben, den Lehren und Bestimmungen zur Feststellung des korrekten überkommenen hebräischen Textes der biblischen Bücher mit seinen Vokal- und Tonzeichen, auch der Gestalt, Zahl, Reihenfolge und Einteilung des biblischen Schrifttums, seiner Abschnitte, Verse, Wörter und Buchstaben nebst deren Schreib- und Leseweise u. a. m. beschäftigt. I. Name, Bedeutung und Bezeichnung. Der Name „Massora“, מסורה, ist neuhebräisch und kommt erst im talmudischen[3]) und nachtalmudischen Schrifttum vor; er bedeutet „Ueberlieferung,“ „Ueberkommenes“ und bezeichnet die Bestimmungen, Lehren und Angaben zur Feststellung

---

[1]) Siehe Maier, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer. T. III. S. 428, Anm. 27. [2]) Es stimmt diese Angabe mit einem jüdischen Berichte im Talmud. Sanhedrin S. 106b. Vergl. über die Litteratur über diese Stelle Bacher, Agada I. S. 24. Anm. 7. Bileam (Jesus war 33 Jahre alt, als ihn der Räuber Pinchas (der Priester Kaifa) getötet hatte. פנחס לסטאה כד לג שנים קטלוהו. [3]) Jeruschalmi Megilla IV. 1. הכל בכתב ו המסורה. Gemara Sanhedrin S. 4a. אם למסורה u. a. a. O.

des überkommenen korrekten hebräischen Bibeltextes mit allen seinen Einzelnheiten. Eine ältere Bezeichnung dafür, die später weniger gebräuchlich wurde, war „Massoreth“, מסורת,[1] ähnlich dem biblischen מסורת הברית, Ueberlieferung des Bundes, in Ezechiel 20, 37.[2] Von beiden kommt auch die Pluralbenennung „Massoroth“, מסורות, „Ueberlieferungen“, vor.[3] Die Gelehrten, die sich mit massorethischen Studien beschäftigten, hießen: „Massoreten“, בעלי המסורה, oder אנשי המסורה. So enthalten die massoretischen Arbeiten, die Hut und die Maßnahmen, den hebräischen Bibeltext in seiner überkommenen Gestalt unverfälscht zu erhalten, in zweifelhaften Fällen dessen Korrektheit nachzuweisen und zu bestimmen und ihn vor jeder absichtlichen oder unabsichtlichen Aenderung zu schützen. Diese massoretischen Regeln fing man später an zu sammeln, zusammenzustellen und Kompendien von denselben anzulegen. Die Massora, als die Schrift, welche diese Angaben enthält, war schon im 7. Jahrhundert gekannt, von der es mehrere Kompendien, bald kleinere und kürzere, bald größere und ausführlichere, gab.[4] So kannte man eine „kleine Massora“ und eine „große Massora“, von denen jene gewöhnlich an den Seitenrändern des hebräischen Textes der biblischen Bücher, aber diese oberhalb und unterhalb desselben geschrieben wurde. Zu beiden fertigte man darauf eine Uebersicht, eine Art Register der massoretischen Angaben an und verfaßte auch ein massoretisches Wörterbuch. Beide erleichterten das Aufsuchen der massoretischen Angaben. Die erste Schrift erhielt den Namen Ochla Weochla, אכלה ואכלה, nach den zwei ersten Zitaten im Buchstaben א aus 1 S. 1, 7 אכלה und 1. M. 27, 13 ואכלה und wurde von dem gelehrten Frensdorf nach einer Pariser Handschrift 1864 herausgegeben, der ebenfalls im Jahre 1876 ein massoretisches Lexikon, die Massora in alphabetischer Ordnung zu veröffentlichen begonnen hatte. Vollständig abgedruckt finden wir die Massora, wie sie von dem gelehrten Jakob ben Chajim Adonim geordnet und zusammengestellt wurde, in der 1525 erschienenen großen Bambergischen und in der darauf von Johann Burtorf veranstalteten, ebenfalls großen Bibelausgabe. Dieselbe besteht dort aus: a) einer kleinen Massora, am Rande des Bibeltextes, מסורה קטנה; b) einer großen Massora oben und unter dem hebräischen Texte, מסורה גדולה, denen ein alphabetisches Register mit ausführlichen Stellenangaben oder Verweisungen beigegeben ist. Endlich folgt am Ende dieser großen Bibelausgabe ein übersichtliches Sammelwerk „Maarecheth“, מערכת, das in alphabetarischer Reihenfolge die Gegenstände der Massora angiebt. Der größte Teil davon soll dem oben genannten massoretischen Werke „Ochla Weochla“ entnommen sein.[5] Man nannte auch die große Massora wegen ihrer Stelle oberhalb und unterhalb des hebräischen Textes: „Massora marginalis“ und die letztgenannte „Massora finalis“, מסורה סופיות, oder מערכת מסורה. In neuester Zeit hat C. D. Ginsburg in London das ganze Material der Massora mit den verschiedenen Zugaben in neuer alphabetischer Anordnung in drei Bänden (The Massora, London 1880—1885) herausgegeben. II. Aufgabe, Wert und Würdigung. Die Aufgabe der Massora resp. der Massoreten war, den hebräischen überkommenen Text der biblischen Bücher unverfälscht zu erhalten und jede Aenderung in demselben als unrichtig zurückzuweisen. Eine besondere Bedeutsamkeit hatte sie für die Bibelabschreiber, Sopherim, die

---

[1]) Aboth 3, 13. מסורת סיג לתורה. [2]) Nach Raschi daselbst. הברית שמסרתי לכם. [3]) Nedarim S. 37b. Megilla S. 3a. ויבינו במקרא אלן המסורות. [4]) Vergl. Frensdorf, Ochla Nr. 71, S. 24; Franz Delitzsch, Leipziger Codicees Nr. 1; Zunz, Additamenta hierzu S. 315, wo Raschi sich auf die große Massora beruft. [5]) So nach Elia Levita in seiner Schrift: „Massoreth Hamsora“. (1538).



Jugendlehrer, die Synagogenvorleser,[1] aber nicht minder für die Volks- und Gesetzeslehrer,[2] die einen korrekten hebräischen Bibeltext oder eine Anweisung zur Herstellung oder Bestimmung desselben zu ihren Berufsarbeiten vor sich haben mußten. Wichtig erschienen diese massoretischen Arbeiten zum Schutze des überkommenen hebräischen Bibeltextes gegenüber den während des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina entstandenen religiösen Sekten (s. d. A.) und Parteien,[3] von denen jede das Richtige und Rechtmäßige ihrer Angaben und Lehren in den Aussprüchen des biblischen Schrifttums nachzuweisen sich bemühte, was nicht immer ohne Textänderung möglich war. In der That findet man eine Menge Textänderungen in den angefertigten Uebersetzungen der biblischen Bücher, als z. B. in der griechischen Uebersetzung der Septuaginta,[4] der samaritanischen Pentateuchübersetzung, den älteren und jüngeren Targumim (s. d. A.)[5] u. a. m. bis auf die lateinische Uebersetzung der Vulgata u. a. m. So warfen die jüdischen Gesetzeslehrer den Samaritanern noch im 3. Jahrhundert Fälschungen des biblischen Textes vor.[6] Aehnliches geschah in den Disputationen zwischen Christen und Juden.[7] Man stellte im Tempel zu Jerusalem zwei Beamte an, welche die Korrekturen des biblischen Schrifttums in der Tempelbibliothek zu besorgen hatten.[8] Im zweiten Jahrhundert lautete der Ausspruch des Gesetzeslehrers R. Akiba: „Die Massora ist ein Zaun um die Thora.“[9] So mahnte R. Jsmael den R. Meir, der sich ihm als Bibelabschreiber vorgestellt hatte: „Mein Sohn, sei bedacht, denn deine Arbeit ist eine heilige, denn solltest du einen Buchstaben zu viel oder zu wenig schreiben, du würdest eine Welt zerstören.“[10] Ein Gesetz schärfte die Anschaffung von nur korrekten biblischen Büchern ein und verbietet, ein nicht vom Korrektor durchgesehenes Bibelbuch länger als 30 Tage im Hause zu halten.[11] Man hatte für korrekte Schriften einen besonderen Namen, sie hießen: ספרי דוקנין[12]. Eine weitere Würdigung fanden diese massoretischen Angaben und Regeln in den Deutungen derselben zur Anknüpfung von halachischen und agadischen Lehren, wie dieselben sich in den Midraschim, auch in den Talmuden erhalten haben. Wir verweisen über dieselben auf den Artikel „Exegese“ und bemerken, daß man aus diesen ihren Verwendungen in diesen Schriften eine Zusammenstellung eines großen Teiles massoretischer Lehren, wie dieselben die Massora enthält, machen könnte. III. Wesen und Inhalt. Die Massora gehört nächst dem talmudischen Schrifttum zu den bedeutendsten litterarischen Erzeugnissen des jüdischen Altertums; sie unterscheidet sich von diesem darin, daß dieses sich mit dem innern Gehalt beschäftigt; dagegen hat es die Massora mit der äußern Beschaffenheit des hebräischen Bibeltextes allein zu thun, die Erhaltung desselben in seiner Integrität, sein Schutz vor jeder Fälschung und Aenderung ist ihre Sache. Die Aufstellung von Bestimmungen zur Kennzeichnung des korrekten überkommenen hebräischen Textes der biblischen Bücher bestand hier zumeist nicht aus den Resultaten von Konjunkturen der Exegeten nach Art der freien Bibel-

---

[1]) Siehe: „Vorlesung aus der Thora.“ [2]) Siehe: „Tanaim“ und „Amoraim.“ [3]) Siehe darüber die Artikel: „Essäer“, „Pharisäer“, „Chassidäer“, „Samaritaner“, „Zeloten“, „Messias“, „Messiasse“, „Hellenisten“, „Christentum“, „Evangelien“, „Religionsgespräche“. [4]) Siehe: „Uebersetzung, griechische“. [5]) Vergl. die treffliche Schrift von Samuel Rosenfeld: „Mischpachath soferim“. Wilna 1873. [6]) Siehe: „Samaritaner in Abt. II dieser R.-E.; ferner: Kirchheim, Karme Schomron S. 31. [7]) Vergl. Justin, Dialog cap. 120, p. 404; cap. 124, p. 420, wo die Juden antworten, daß die betreffenden Stellen in der Septuaginta entweder ungenau übersetzt oder Einschiebsel sind. Hierzu Frankel, Monatsschrift 1873, S. 150, 151 u. s. w. mit Anmerkungen daselbst, und Friedlaender, Patristische Studien, Absch. 2. [8]) Midrasch rabba 4. M. Absch. 11. Jeruschalmi Schekalim Absch. 4. [9]) Aboth 3, 17. מסורת סייג לתורה. [10]) Siehe: „Meir, R.“ [11]) Kethuboth Absch. 2. [12]) Menachoth S. 29b.

forschung unserer Zeit, sondern enthielt größtenteils überlieferte Notizen und Angaben über die Gestalt, Aussprache, Zahl und Namen der Buchstaben, Wörter, Verse, Abschnitte, Bücher und Teile des biblischen Kanons; ferner über die Vokale, Accente, die Schreib- und Leseweise der Wörter, die Trennung und Teilung der Abschnitte und Verse, die Zusammenstellung der ähnlichen und sich wiederholenden Ausdrücke, die zweifelhaft scheinenden Wörter und Buchstaben u. a. m. Das Wesen der Massora ist, was schon ihr Name andeutet, größtenteils Ueberlieferung und Gegebenes. Die eigene Arbeit der Massoreten war, außer der späteren Aufstellung von Vokabeln und Tonzeichen (s. d. A.) zur Erleichterung des richtigen Lesens, bei zweifelhaften Stellen des Bibeltextes die Richtigkeit derselben durch Vergleichung mehrerer korrekten Bibelexemplare herauszufinden oder nach der Mehrheit derselben zu bestimmen.[1] Die Themen der Massora sind, wie bereits angegeben: a) der hebräische Text in seiner überkommenen Gestalt im allgemeinen; b) seine Schrift; c) die Einteilung desselben in Bücher, größere und kleinere Abschnitte, Paraschim, und größere Ordnungen, Sedarim, nebst deren Namen, Bezeichnung und Anzahl; d) die Verse, ihre Bezeichnung und Zahl; e) die Wörter, ihre Schreib- und Leseweise, die plenen und defekten, ihre Stellung und Verbindung; f) die Vokale und Accente, ihre Zeichen, Aussprache und Betonung u. a. m. a) Der hebräische Bibeltext. Die Erörterung darüber berührt die Frage von der Integrität des überkommenen hebräischen Bibeltextes. In den beiden Talmuden (s. d. A.) und in den Midraschim (s. d. A.) werden hebräische Wörter und Verse aus dem biblischen Schrifttum zitiert, die sich in dem massoretischen hebräischen Text unserer biblischen Bücher teils gar nicht, teils in veränderter Gestalt, mit anderen Ausdrücken vorfinden. Wir haben dieselben in dem Artikel: „Bibeltext" ausführlich angegeben und bitten, sie dort nachzulesen.[2] Die Integrität des Bibeltextes wird dadurch sehr fraglich, wenn wir nicht annehmen, daß diese und noch mehrere andere Varianten aus den verschiedenen unkorrekten Bibelhandschriften herrühren, deren man sich bedient hatte, und die später eine einheitliche, übereinstimmende Korrektur in der Redaktion der biblischen Bücher durch die Massoreten erfahren hatten. Aber mehr als diese Varianten geben die talmudischen Nachrichten von gewissen durch die Sopherim (s. d. A.) vorgenommenen Verbesserungen des Bibeltextes, die unter dem Namen „Tikuni Sopherim", תקוני סופרים, „Verbesserungen der Sopherim", aufgezählt werden. Die Massora zählt 18 solche Verbesserungen auf, dagegen kennen die Schriften der Midraschim: die Mechilta nur 11 und der Midrasch Tanchuma 13 Verbesserungen. Spätere Schriften haben bei der Zitierung dieser verbesserten Schriftstellen den Ausdruck: „nur daß die Schrift umschrieben hat", אלא שכנה הכתוב. Wir haben in dem Artikel: „Text der Bibel" diese Verbesserungen ausführlich gebracht und unsere Meinung über dieselben dahin ausgesprochen, daß dergleichen Textverbesserungen wahrscheinlich nach älteren Bibelexemplaren vorgenommen wurden. Wir wiederholen dasselbe auch hier zur Beantwortung der Frage über die Integrität des Bibeltextes. Nächst dieser hätten wir noch die massoretischen Punkte, נקודות, oberhalb gewisser Buchstaben und ganzer Wörter zu nennen, welche gewisse Zweifel über die Richtigkeit derselben andeuten sollen. Wir haben auch über diese in dem Artikel „Text der Bibel" gesprochen und möchten dasselbe hier nicht wiederholen. b) Die Schrift. Welche Aenderung mit derselben später vorgenommen wurde, darüber

---

[1] Vergl. Jeruschalmi Megilla IV. 2. Traktat Sopherim VI. 4. Mehreres in Teil II dieser R.-E. Artikel: „Bibel", S. 1317 und hier Teil III. Geschichte. [2] Mehr darüber hat Weiss, Geschichte der jüdischen Tradition IV. S. 239–243.

bitten wir in den Artikeln „Schrift“, „Grammatik“ und „Exegese“ nachzulesen. Wir fügen hier hinzu die massoretischen Angaben über die Verzierungen und Auszeichnungen gewisser Buchstaben in bestimmten Wörtern. Dieselben kennen größere und kleinere, hängende und verkehrte Buchstaben; ferner Buchstaben mit Verzierungen, als mit Strichelchen oder Krönlein oberhalb. Von Zierauszeichnungen gewisser Buchstaben in Wörtern, die man als zur Andeutung von Gegenständen erklärte, um so die Aufmerksamkeit auf dieselben zu lenken, spricht auch schon das talmudische Schrifttum, aber sie werden nicht in solcher Menge, wie in der Massora, angegeben. Von derselben nennen wir erst *a*) die **größeren Buchstaben**, אותיות גדולות. Dieselben heißen auch: „langgestreckte Buchstaben“, פשוטין, und „aufgerichtete“ oder „überragende Buchstaben“, זקופין,[1]) und kommen in einer größeren Anzahl von Wörtern vor, die in den massoretischen Schriften verschieden angegeben werden. Am kleinsten ist ihre Zahl im Traktat Sopherim Kap. 9. Es werden daselbst genannt: das ו im גחון 3. M. 11, 42; das ה in וישחט 3. M. 8, 23; sämtliche Buchstaben in 5. M. 6, 4, ה׳ אלהינו ה׳ אחד, wo das ח in dem letzten Wort אחד stark hervorragt. Der Grund dieser Auszeichnung ist das Glaubensbekenntnis, welches dieser Vers enthält. Ebenso sollen die Buchstaben in dem Worte ישראל am Ende des Pentateuchs die größeren sein, von denen das ל alle andern überragen muß. Bei den ersten **zwei** soll bekanntlich der größere Buchstabe die Mitte des Pentateuchs bezeichnen. Ferner werden angegeben das ל in dem Worte וישליכם 5. M. 29, 27, als Andeutung, daß Gott mit den Israeliten auch im Exil sei; das ה in הליהוה 5. M. 32, 6 — und zwar mit einem größern offenen Raum, um jeder falschen Deutung vorzubeugen. Mehr darüber hat die Massoraschrift „Ochla we Ochla“, אכלה ואכלה (herausgegeben von Frensdorf) S. 88, die zwei Aufstellungen angiebt. Wir bringen von denselben: das א in אשריך 5. M. 33, 29; in אדם 1. Chr. 1, 1; das ב in ברהשית 1. M. 1, 1; das ג in והתגלח 3. M. 13, 33; das ד in אחד 5. M. 6, 4; das ה in הליהוה 5. M. 32, 6; das ו in גחון 3. M. 11, 42; das ז in הכזונה 1. M. 34, 31 und in זכרו Maleachi 3, 21; das ח in חכלילי 1. M. 49, 12 und in חור Ester 1, 6; das ט in טוב 2. M. 2, 2 und in שבטו Ijob 9, 34; das י in יגדל 4. M. 14, 17 und in 4. M. 14, 37; das כ in והתמכרתם 5. M. 28, 68 und in וכנה in Ps. 80, 16; das ל in וישליכם 5. M. 29, 27; das מ in מה טובו 4. M. 24, 5, und in משלי Spr. Sal. 1, 1; das ם in שלשום 1. M. 50, 23 und in אלפים Daniel 7, 10; das נ in וכנה Ps. 80, 16 und in ליני Ruth 3, 13; das ן in משפטן 4. M. 27, 5; das ס in ויהס in 4. M. 13, 30 und in סוף Koheleth 12, 13; das ע in שמע 5. M. 6, 4; das פ in פתלתל 5. M. 32, 5 und in בשפרפרא Daniel 6, 20; das ף in ובהעטיף 1. M. 30, 42; das צ in צא 2. M. 28, 36; das ק in קן 5. M. 22,6 und Ps. 84, 4; das ר in אחר 2. M. 34, 14; das ש in ערש 5. M. 3, 11 und שיר Hohelied 1, 1; das ת in תמים 5. M. 18, 13 und in ותכתב Ester 9, 29. *β*. **Die kleineren Buchstaben**, אותיות קטנות oder אותיות זעירות. Von diesen kommen Bestimmungen schon in den Talmuden und Midraschim vor;[2]) mehr hat darüber der Traktat Sopherim. Eine vermehrte Zusammenstellung

[1]) So im „Traktat Sopher“, Kapitel 9. [2]) Vergl. Midrasch rabba 3. M. Absch, 23 von dem י in תשי 5. M. 32, 18; ferner Gemara Megilla S. 16b über das ו in ויזתא Ester 9, 9.

finden wir wieder in der Massora Ochla we Ochla (herausgegeben von Frensdorf). Nach derselben sind es: א in ויקרא 3. M. 1, 1; das ג in וגריש Jjob 7, 6; das ד in אדם Pred. 28, 17; das ה in בהבראם 1. M. 2, 4; das ו in שלו 4. M. 25, 12; das ז in ויזתא Ester 9, 9; das ח in חף Jjob 33, 9; das ט in טבעו Klagelied 2, 9; das י in תשי 5. M. 32, 18; das כ in ולכתה 1. M. 32, 2; das ל in לא Klagelied 1, 12; das erste מ in ממרים 5. M. 8, 21; das ם in וטהרתם Nehemia 13, 30; das נ in יצפני Ps. 27, 5; das ן in ונבושבן Jeremia 39, 13, in ארן Jesaia 44, 14 und in ונרגן Spr. Sal. 16, 28; das ס in בסכה Ps. 27, 5; das ע in לעות Klagelied 3, 36; das פ in בשפרפרא Daniel 6, 90; das צ in וצוחת Jeremia 14, 2; das ץ in פרץ 1. M. 27, 46; das ת in פרמשתא Ester 9, 9 und in פרשנדתא Ester 9, 7. γ. Die umgekehrten, zurückgewandten Buchstaben, אותיות הפוכות, auch אותיות מנוזרות.[1]) Es wird im talmudischen Schrifttum[2]) von zwei umgekehrten נ gesprochen, von denen eins vor den zwei Versen 4. M. 10, 35, 36 und eins nach denselben steht, die als Zeichen, סימנים, Klammern, dienen sollen, daß diese Verse nicht hierher gehören. Ihre Stelle wird zu 4. M. 2; 1 in dem Abschnitt von der Ordnung der Fahnenzüge, דגלים, angegeben. Die Septuaginta hat diese zwei Verse unmittelbar vor Vers 33. ויסעו. Nach einem Dritten, R. Aschi, gehören sie nach 4 M. 10, 28, dem Schluß der angegebenen Reihenzüge. Nach dem Patriarchen R. Juda I und Bar Kappara sollen diese umgekehrten נ bezeichnen, daß diese zwei Verse ein Buch für sich bilden. Aber auch schon früher hat der Patriarch R. Simon ben Gamliel ausgesprochen, daß diese zwei Verse von dieser Stelle wegkommen und an ihre Stelle geschrieben werden sollen.[3]) Die Massora geht weiter und giebt zur Schreibweise der Wörter von 4. M. 10, 35 ויהי בנסוע und von Vers 37 כמתאוננים an, daß das נ in den Wörtern בנסוע und כמתאוננים und zwar das erste נ in letzterem umgekehrt geschrieben werden soll. Weiter nennt die Massora sieben Verse in Ps. 107, bei denen das umgekehrte נ als Zeichen sich vorfindet. Diese Verse daselbst sind: 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 40, 41. Was hier diese Zeichen andeuten sollen, wird nicht angegeben.[4]) δ. Die schwebenden Buchstaben, אותיות תלויות. Man versteht darunter die Buchstaben, die über der Zeile geschrieben werden und gleichsam in der Luft schwebend erscheinen. Diese Gestalt soll den Zweifel über ihre Stelle bezeichnen, ob sie hierher gehören. Wir haben über dieselben in Abteilung II, Artikel „Text der Bibel", S. 1213 berichtet und verweisen den Leser dorthin. ε. Die verzierten Buchstaben, כתרות תגין. Die Verzierung der Buchstaben bestand aus Kronstrichelchen über dem Buchstaben, die unter verschiedenen Benennungen vorkommen, als Kronen, Krönlein, תגין und כתרות, Sperlein, זיין, spitze Dörnchen, קוצים, auch nach der Form des siebenten Buchstabens זיין. Dieselben werden schon im talmudischen Schrifttum erwähnt. Ihr Zweck ist, ähnliche Buchstaben von diesen unterscheiden zu können. Den Volks- und Gesetzeslehrern waren sie eine Handhabe zur Anknüpfung von Lehren. Ein Lehrer des 4. Jahrh., Rabbah, lehrte,[5]) daß die sieben Buchstaben ש ע ט נ ז ג ץ überall mit Krönlein zu versehen seien.[6]) Die Form dieser Kronstrichelchen soll dem Buchstaben ז entsprechen, dagegen war die

---

[1]) Das Wort מנוזרות von נזר אחור, zurückwenden. [2]) Gemara Sabbath S. 115b; S. 116a. Sifre zu 4. M. 10, 35, 36; Midrasch rabba 1. M. Absch. 64. [3]) Sabbath S. 115b. ר' שמעון בן גמליאל אמר עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותכתב במקומה.
[4]) Vergl. jedoch Rosch haschana S. 17b. [5]) Menachoth S. 29b. [6]) Hierzu Maimonides, h. Mesua 5, 3.

Zahl derselben nicht genau angegeben. Gewöhnlich waren es drei Strichelchen, die zusammen die Form einer Krone bildeten.[1]) Auch das ב in בראשית 1. M. 1, 1 soll Kronstrichelchen haben. c. Die Einteilung des Bibeltextes in Bücher, kleinere und größere Abschnitte, Paraschim, und größere Ordnungen, Sedarim, nebst deren Namen, Anzahl und Bezeichnung. In den Artikeln „Bibel" und „Pentateuch" haben wir bereits von der Einteilung des Bibeltextes in Bücher gesprochen; wir beginnen daher mit *α.* den kleineren und größeren Abschnitten. Im Pentateuch heißen die kleineren Abschnitte פרשיות oder פרשות, Abteilungen, die durch den Anfangsbuchstaben dieses Wortes, durch das פ, angegeben werden. Dieselben sind teils nach Inhalt, teils nach Teilen desselben bestimmt. Ihr Ursprung ist, wie dies im Talmud[2]) ausdrücklich angegeben wird, auf ihren Gebrauch bei Vorlesungen und Vorträgen während des Tempelbestandes in Jerusalem zurückzuführen. Von diesen hat man die größeren Abschnitte, die Sedarim, סדרים, zu unterscheiden. Zur Kennzeichnung der größeren Abschnitte werden drei פ als: פ פ פ oder drei ס als: ס ס ס, wenn es ein geschlossener größerer Abschnitt ist, gesetzt.[3]) Es bildeten diese größeren Abschnitte die Sabbatperikopien, die verschieden gebraucht und auch verschieden angegeben werden. Der Pentateuch wurde zum einjährigen Cyclus (siehe „Vorlesung aus der Thora") in 54 Sidras, aber zum dreijährigen Cyclus in 155 Sidras eingeteilt, von denen jede wieder in sieben kleinere Abschnitte, פרשיות, geschieden wurde, so daß diese 1085 und jene nur 378 kleinere Abschnitte zählte.[4]) Ausführlicheres darüber haben wir in den Artikeln: „Vorlesung aus der Thora" und „Pentateuch" gebracht und fügen hier diesem nur noch hinzu, daß die von der Massora bezeichneten kleineren Abschnitte, פרשיות, deren Zahl im Pentateuch 669 beträgt, schon im talmudischen Schrifttum zum großen Teil erwähnt sind. So kennt man die zum Vorlesen für den Gottesdienst der Standmänner, Maamad (s. d. A.) bestimmte Perikopie vom 1. Kapitel des 1. B. Mosis, die in sechs kleinere Abschnitte[5]) geschieden war. Die andern Abschnitte, die noch erwähnt werden, sind: der Abschnitt von den Erstlingen, בכורים, 5. M 26;[6]) der Abschnitt des Schema, שמע, 5. M. 6, 4;[7]) neben diesem die Abschnitte für die Tephilin (s. d. A.) in 2. M. 13, 1—13 und Kap. 13, 11—12; ferner der Abschnitt von der wegen Ehebruch verdächtigten Frau in 4. M. 6, 1—6;[8]) der Abschnitt von den Schekalim (s. d. A.) in 2. M. 30, 11—16;[9]) der Abschnitt von Amalek in 5. M. 25, 17—19 פ' זכור;[10]) der Abschnitt vom König in 5. M. 31, 11—13;[11]) der Abschnitt von עגלה ערופה in 5. M. 21, 1—9;[12]) der Abschnitt vom Enthaltsamen, נזיר in 4. M. 6, 29;[13]) der Abschnitt von den Priestern in 3. M. 21, 1—24;[14]) der Abschnitt von den Leviten in 4. M. 8, 5—12; der Abschnitt von den vermischten Gattungen, Kelaim, in 4. M. 3, 6 u. a. m. Eine spätere Einteilung des biblischen Textes ist die in Kapitel.[15]) Dieselbe wurde allgemein üblich, nur im Pentateuch erhielt sich die der kleineren Abschnitte, Paraschim, neben der von den Kapiteln. Die größeren Abschnitte, Sedarim, konnten jedoch nicht verdrängt werden und heißen auch Pesikthot, פסקתות. Von diesen hat das Buch Josua 14; das Buch der Richter 14; die zwei Bücher Samuel 34; die zwei Bücher der Könige 35; Jesaia 26; Jeremia 31; Ezechiel 23; die zwölf kleinen Propheten 21; die Psalmen 19; die Spr. Sal. 8; Ijob 8; Koheleth 4; das Buch Ester 5; Daniel 7; Esra und Nehemia 10. d. Die

[1]) Vergl. Raschi zu Menachoth l. c. [2]) Siehe weiter. [3]) Siehe darüber den Artikel „Pentateuch". [4]) Siehe: „Vorlesung aus der Thora". Vergl. Julius Fürst, Kultur- und Litteraturgeschichte S. 62. [5]) Mischna Taanith IV. 3. [6]) Biccurim III. 6. [7]) S. d. A. [8]) Mischna Jorma III. 10. [9]) Das. Megilla III. 4. [10]) Daselbst. [11]) Daselbst Sota VII. 2. [12]) Daselbst. [13]) Daselbst. [14]) Gemara Gittin S. 60a. [15]) Nicht vor dem 13. Jahrhundert.

Verse, ihre Zahl und Bezeichnung. Die talmudischen und späteren Angaben über die Bestimmung, Eintheilung und Zahl der Verse in den biblischen Büchern bitten wir in dem Artikel „Text der Bibel" und „Pentateuch" nachzulesen. Wir tragen hier zu diesen noch nach von der Zahl der Verse in den anderen biblischen Büchern außer dem Pentateuch. Es hat das Buch Josua Verse: 656; das Buch der Richter: 618; die zwei Bücher Samuel: 1506; die zwei Bücher der Könige: 1534; Jesaia: 1295; Jeremia: 1365; Ezechiel: 1273; die zwölf kleinen Propheten: 1050; die Psalmen: 2527; die Spr. Sal.: 915; Ijob: 1070; das Hohelied: 117; das Buch Ruth: 85; die Klagelieder: 154; Koheleth: 222; Ester: 166; Daniel: 157; Esra und Nehemia: 688 und die zwei Bücher der Chronik: 1763. e. Die Wörter, ihre Schreib- und Leseweise, die defekten und die plenen u. a. m. Es gehören hierher die im talmudischen Schrifttum und in der Massora unter mehreren Schlagwörtern, welche die Rubriken bilden, aufgestellten Regeln und Angaben, als: 1. מקרא סופרים, die Lesearten der Sopherim; 2. עיטור סופרים, das Entfernen gewisser Buchstaben von den Wörtern beim Lesen; 3. קריין ולא כתיבין, die Wörter, welche gelesen, aber nicht geschrieben werden; 4. כתיבין ולא קרין, die Wörter, die geschrieben, aber nicht gelesen werden; 5. מלאים וחסרים, die defekten und plenen, d. h. die Wörter, die bald mit einem der Buchstaben א ה ו י, bald ohne denselben geschrieben werden; 6. נקודות, Punkte, die Wörter, die mit Punkten oberhalb bezeichnet sind, um den Zweifel über die Richtigkeit ihrer Stelle anzudeuten; 7. הכרעות, zweifelhafte Wörterverbindung, d. h. der Zweifel bei einer Anzahl von Wörtern, ob dieselben zum Worte vorher oder zu dem nachher gehören; 8. כל המקראות הכתובות לגנאי קורין אותם לשבח, alle Ausdrücke, die das Schamgefühl oder den Anstand verletzen, sollen beim öffentlichen Vorlesen durch andere, passendere Wörter ersetzt werden; 9. תקוני סופרים, Verbesserungen der Sopherim (s. oben); 10. כתיב ולא קרי, Wörter, die anders geschrieben als gelesen werden; 11. קרי ולא כתיב, Wörter, die anders gelesen als geschrieben werden. Wir haben auch über diese Punkte schon in den Artikeln „Text der Bibel" und „Exegese" berichtet und verweisen hier, um nicht zu wiederholen, auf dieselben. Ueber die Accente und Vokale, diese zwei wichtigen Teile der Massora, siehe die Artikel: „Tonzeichen" und „Vokale". IV. Geschichte. Die Massora, wie sie uns vorliegt, ist kein Produkt der nachtalmudischen Zeit allein, sondern hat ihre Anfänge in der vortalmudischen, ihren weitern Ausbau in der talmudischen und ihre Vollendung, Zusammenstellung und redaktionelle Abfassung in der nachtalmudischen Periode. Ihre Arbeiten beginnen in dem ersten Jahrhundert der Wiedergründung des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina, sie überdauern dasselbe und schließen im 9. Jahrhundert n. ab. Nach diesen drei Abschnitten wollen wir hier ihre Geschichte behandeln. 1. Die vortalmudische Zeit. Dieselbe umfaßt den Zeitraum der Sopherim (s. d. A.) von Esra bis Simon den Gerechten (von 450 bis 219 v.); es waren die Männer der großen Synode (s. d. A.), die auch die Synode der Sopherim, der Schriftgelehrten, *συναγωγη γραμματεων*, hieß.[1] Von ihrer weitgehenden Thätigkeit hat das talmudische Schrifttum eine Menge von Verordnungen unter den Namen: „תקוני סופרים", Anordnungen der Sopherim, und: „דברי סופרים", Worte der Sopherim, verzeichnet. Die Institution der Thoravorlesung seit Esra,[2] der später auch die aus den Büchern der Propheten folgte,[3] mehrte die Kenntnis der heiligen Schriften, mit der das Bedürfnis nach dem Besitz von Abschriften der biblischen Bücher,

[1]) 1. Macc. VII. 12. [2]) Siehe „Vorlesung aus der Thora". [3]) Siehe „Haftara".

zunächst nur des Pentateuchs, erwachte. Bei Anfertigung derselben waren Fehler der Abschreiber unvermeidlich, was zu Textverschiedenheiten und Mißverständnissen führte. Eine Ueberwachung der Abschreiber und die Aufstellung von bestimmten Regeln für dieselben zur Herstellung von korrekten Abschriften wurden dringend und bildeten sich allmählich heraus. Es war dies die Sache der Sopherim, die mit Esra begannen, der selbst den Namen „Sopher", סופר, „Schreiber", Schriftkundiger, führte, so daß auf ihn Abschriften von biblischen Büchern zurückgeführt werden.[1]) Von den Sopherim lautete es: „Warum hießen sie „Sopherim" (Zähler)? Weil sie die Buchstaben der Thora zählten".[2]) Das Zählen der Buchstaben, Wörter, Verse und Abschnitte der biblischen Bücher machte einen Teil der massoretischen Arbeiten aus zum Schutz des Bibeltextes vor Fälschung und beliebigen Zusätzen. Im Buche Nehemia 8, 8 heißt es: „Und sie lasen im Buche der Lehre Gottes, deutlich mit Angabe des Sinnes, daß sie verstanden das Vorgelesene", was die Handhabung eines korrekten Bibeltextes voraussetzt, dessen man sich zum Vorlesen bedient hatte. Dieser Vers diente später als Unterlage für die Bestimmungen und Angaben eines korrekten hebräischen Textes der biblischen Bücher. Man deutete die Worte: „Und sie lasen im Buche der Gotteslehre", ויקראו בספר תורת אלהים, d. i. die gehörige Leseweise der Wörter, זו מקרא; deutlich; מפורש d. i. die Uebersetzung, Targum; mit Angabe des Sinnes, ושום שכל, d. i. die Verseinteilung des Textes, אלו הפסוקים; „und sie verstanden das Gelesene", ויבינו במקרא, das sind die Tonabsätze innerhalb des Verses: זו פסקי טעמים,[3]) oder nach einer andern Deutung d. i. die Entscheidung über zweifelhaften Zusammenhang der Wörter, אלו הכרעות;[4]) oder die Massoraregeln überhaupt, אלו המסורות.[5]) Andere massoretische Angaben aus der Zeit der Sopherim waren: a. die Punkte, נקודות, oberhalb einzelner Buchstaben oder ganzer Wörter zur Andeutung eines Zweifels über deren richtige Stelle; b die Leseart gewisser Wörter, מקרא סופרים; c. das Entfernen von Buchstaben, meist ו und י beim Lesen gewisser Wörter, עיטור סופרים; d. eine Anzahl von Wörtern, die geschrieben aber nicht gelesen, כתיבין ולא קריין, und wieder, die gelesen, aber nicht geschrieben werden, קריין ולא כתיבין;[6]) e Textverbesserungen, תקוני סופרים, es werden von denselben 18 angegeben;[7]) f. die Einführung der Quadratschrift, כתב אשורי, an Stelle der bis dahin üblichen ibräischen Schrift, כתב עברי; g. die Entscheidung über eine angezweifelte Textstelle durch Vergleichung derselben in anderen Thoraexemplaren u. a. m. Wir bitten, über diese sämtlichen Gegenstände die Artikel: „Schrift", „Text der Bibel" und „Exegese" nachzulesen, und bringen hier den Bericht über das Verfahren des letzten Punktes. „Drei Thorarollen", heißt es, „befanden sich im Tempelvorhofe, von denen jede nach der in ihr vorgefundenen Textverschiedenheit genannt wurde. Man fand in der einen das Wort מעון (5. M. 33, 27), aber in den zwei anderen stand dafür מעונה. Man entschied sich für die Richtigkeit der letzten Angabe dieses Wortes, weil es so zwei Exemplare, die Mehrheit, für sich hatte.[8]) Eine erneuerte Veranlassung zur Wachsamkeit über die Erhaltung des überkommenen hebräischen Bibeltextes gab die Verschiedenheit desselben an vielen Stellen bei den Samaritanern, welche dieselben in ihren polemischen und apologetischen Gesprächen mit den jüdischen Gelehrten zur Geltung brachten.

---

[1]) Siehe „Bibel" und „Esra". [2]) Gemara Kidduschin S. 30a. שהיו סופרים כל אותיות שבתורה. [3]) Nedarim S. 3, oder זו פיסוק טעמים daselbst S. 37b. [4]) Joruschalmi Megilla 4, 14d und Midrasch rabba 1. M., Absch. 36. [5]) Siehe oben. [6]) Nedarim S. 37b. Dieselben werden dort als sinaitische Halachoth bezeichnet, was jedoch nur im Sinne von uralten Traditionen zu nehmen sei. Vergl. Supplement II. S. 162 u. S. 353. [7]) Siehe: „Text der Bibel." [8]) Tractat Sopherim.

In 4. M. 26, 4 heißt es in ihrem Texte: בחר, „er erwählte", anstatt יבחר; ebenso steht in ihrem Pentateuchexemplar 5. M. 11, 30: אצל אלוני מורה שכם, während in unserm Bibeltext das Wort שכם fehlt; es sollten diese Textverschiedenheiten die Annahme der Samaritaner, Sichem, nicht Jerusalem sei die für das Heiligtum erwählte Stadt, begründen. Ferner finden sich in ihrem Pentateuch 1. M. 48, 16 anstatt המלאך הגואל, der Engel, der erlöste, die Worte המלך הגואל, der König (Gott), der erlöste, denn sie glaubten nicht an Engel. Ebenso stehen bei ihnen 5. M. 32, 35 anstatt לי נקם ושלם die Worte: ליום נקם ושלם, d. h. „zum Tage der Vergeltung nach dem Tode", weil sie an keine Auferstehung glaubten, u. a. m. Von Seiten jüdischer Gelehrten wurden diese Textverschiedenheiten der Samaritaner als tendenziöse Aenderungen, Textfälschungen, erklärt. Ein Jahrhundert später mußte man diese Sorge für die Erhaltung des rezipirten hebräischen Bibeltextes noch verdoppeln. Der jüdische Hellenismus in Aegypten und an anderen Orten, besonders in Alexandrien, bot alles auf, um den Inhalt seines heiligen Schrifttums in Einklang mit der Denk-, Lehr- und Sprechweise der gebildeten Griechen zu bringen. Auch war es Sache der ägyptischen Juden, die Gesetzlichkeit des Tempels in Heliopolis (s. d. A.)[1]) biblisch nachzuweisen.[2]) Es wurde eine griechische Uebersetzung der biblischen Bücher, zunächst nur des Pentateuchs, angefertigt, wobei viele Aenderungen des hebräischen Textes vorgenommen wurden. Wir haben darüber ausführlich in dem Artikel „Uebersetzung, griechische, der Bibel" gesprochen, auf den wir hier verweisen.[3]) Die Anfertigung dieser Bibelübersetzung, zu deren Ausführung solche Opfer an Textänderung gebracht werden mußten, versetzte die einsichtsvolleren Juden in Palästina in tiefe Trauer. Es heißt darüber: „Dieser Tag kam ihnen verhängnisvoller vor als der, an welchem das goldene Kalb in der Wüste angefertigt wurde, weil die Thora nicht vollständig übersetzt werden konnte".[4]) Man bestimmte ihn zum Fasttag.[5]) Eine Sage berichtet, daß darauf eine dreitägige Finsternis eingetreten war.[6]) Wie stark dennoch der jüdische Hellenismus aus Alexandrien bei den Juden in Palästina Eingang gefunden — haben wir in den Artikeln: „Griechentum", „Religionsphilosophie", „Ethik, philosophische", „Erkenntnis Gottes", „Gnade und Barmherzigkeit Gottes", „Targum" nachgewiesen. Die Thätigkeit der jüdischen Gelehrten ging gegenüber diesem jüdischen Hellenismus in Palästina dahin, sein Fremdartiges, den Grundlehren des Judentums Widersprechendes auszuweisen, aber auch durch gewisse Anordnungen dem neuen, erwachten, fortgeschrittenen Bewußtsein Rechnung zu tragen. In den oben genannten Artikeln haben wir von dem Ersteren gesprochen; hier soll die zweite Art dieser Arbeit erörtert werden. Es gehören hierher: a. die schon oben angegebenen Verbesserungen der Sopherim, תקוני סופרים, welche die Anthropophormismen und Anthropopathismen in dem hebräischen Text der biblischen Bücher weniger auffallend erscheinen lassen;[7]) b) sämtliche Schriftstellen im Pentateuch, welche Ausdrücke haben, die bei öffentlicher Vorlesung den Anstand oder das Schamgefühl verletzen würden, sollen durch andere Wörter ersetzt werden[8]) u. a. m., worüber wir auf die Artikel: „Exegese" und „Targum" verweisen. 2. Die talmudische Zeit, die Volks- und Gesetzeslehrer, Tanaim (s. d. A.) und Amoraim (s. d. A.) von 100 vor bis 500 nach. Die eigentliche

---

[1]) Siehe: „Oniastempel". [2]) Vergl. Geiger, Urschrift S. 78—80; auch S. 4 und Kirchheim, Kamre Schomron S. 16, besonders S. 30, den ganzen Abschnitt 2. [3]) Hierzu noch Geiger's nachgelassene Schriften, B. IV. S. 70—73. [4]) Tractat Sopherim 1, 7, Jeruschalmi Megilla 1. [5]) Daselbst. [6]) Daselbst. [7]) Siehe: „Text der Bibel" und „Exegese". [8]) Megilla S. 25a. Tosephta Megilla III. 9. Mehreres siehe: „Exegese" S. 192, „Text der Bibel" u. „Targum".

Arbeit beginnt erst im 2. Jahrhundert n. Den Hervorgang derselben bildete eine Reaktion gegen die willkürliche Behandlung des hebräischen Bibeltextes in den Schriften und den griechischen Uebersetzungen der biblischen Bücher der jüdischen Hellenisten,[1]) sowie gegen die Targumisten mit ihren beliebigen Zusätzen in ihren aramäischen Uebersetzungen bei den üblichen Thoravorlesungen; besonders gegen die Ueberhandnahme der durch die fehlerhaften Bibelabschriften entstandenen Textverschiedenheiten in den biblischen Büchern. Jede Subjektivität in der Bestimmung und Wiedergabe des hebräischen Bibeltextes sollte aufhören. Schon früher wurde bestimmt, daß Thoraexemplare nach dem Thoraexemplar im Tempel durch das vollzählige Synhedrion von 71 Mann korrigiert werden sollen.[2]) Man unterhielt Bibelkorrektoren in Jerusalem, die von der Tempelkasse bezahlt wurden und den Auftrag hatten, Bibelhandschriften im Tempel, aber auch bei Andern zu korrigieren.[3]) Die Volks- und Gesetzeslehrer des zweiten Jahrhunderts, von denen sich massoretische Lehren, Angaben und Aussprüche erhalten haben, waren: R. Ismael, R. Akiba, R. Jose, R. Jizchak, R. Jehuda ben Bathyra, Matja ben Charasch, R. Simon ben Jochai, R. Simon ben Gamliel, R. Eleasar ben R. Simon, R. Mair, Issi ben Jeruda, R. Juda I., Simon ben Eleasar, Nechanija, R. Eleasar ben R. Jose Haglili u. a. m. Von R. Ismael wird erzählt, daß er seinem Schüler R. Meir, der sich ihm als Bibelabschreiber vorgestellt hatte, zurief: „Mein Sohn! sei in deiner Arbeit vorsichtig, denn dein Handwerk ist ein Werk für den Himmel. Du könntest ein Wort vergessen oder hinzufügen, du würdest eine ganze Welt zerstören!“[4]) wozu von den Erklärern hinzugefügt wird,[5]) wenn man z. B. zu בראשית ברא, „Im Anfange schuf“, ein ו mehr schriebe, so daß es hieße: בראשית בראו, „Im Anfange erschufen“, oder von den Worten ה׳ אלהים אמת bei אמת das א wegließe, so daß es lautete ה׳ אלהים מת, „Der Ewige, Gott, ist gestorben;“[6]) müßte das nicht eine Zerstörung des Glaubens hervorrufen? Ein anderer Lehrer, R. Levi, versteht diese Mahnung durch mehrere Beispiele nachdrucksvoller einzuschärfen. Es heißt: „Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist der Ewige, der Eine“,[7]) ה׳ אחד. Wenn man anstatt des ד in אחד ein ר schriebe, so daß es hieße אחר, „der Ewige, ein Anderer;“ ebenso wenn man anstatt des ר in dem Worte אחר des לא תשתחוה לאל אחר, „Du sollst dich nicht vor einem andern Gott bücken“,[8]) ein ד schriebe, so daß es אחד, „Einigeinzig“, hieße, nämlich „Du sollst dich nicht bücken vor Gott, dem einigeinzigen“ u. s. w., so würde man eine Zerstörung der Welt verursachen“.[9]) Man sieht, daß es sich hier um Schutz gegen Textänderungen zu Gunsten christlicher Dogmen handelt, vor denen man warnt. R. Akiba stellt über die Wichtigkeit der massoretischen Arbeiten den Satz auf: „Die Massora ist ein Zaun, Schutz der Thora.“[10]) Die Sage erzählt von ihm, daß er auch die Krönchen über den Buchstaben zu deuten verstand.[11]) Sein Zeitgenosse R. Jose kennt die massoretischen Punkte über den Buchstaben, die er nach seiner Weise zur Andeutung gewisser Halachoths[12]) und zu andern Exegesen, als z. B. zur Erklärung des Wortes לולא in Ps. 27, 13; עשרון in 4. M. 29, 15; אליו in

---

[1]) Siehe: „Uebersetzung, griechische“, und „Exegese“ S. 187; mehr in den Artikeln: „Griechentum“, „Religionsphilosophie“, „Ethik, philosophische“ und „Targum“. [2]) Jeruschalmi Sanhedrin II. 5; Tosephta Sanhedrin IV. [3]) Midrasch rabba 4. M. Absch. 11; Jeruschalmi Schekalim Absch. 4; Gemara Kethuboth im letzten Abschnitt. [4]) Gemara Erubin S. 13a. [5]) Tosephoth daselbst voce או. [6]) Raschi daselbst voce מחסר. [7]) 5. M. 6, 4. [8]) 2. M. 34, 14. [9]) Midrasch rabba zum Hohelied voce קווצותיו תלתלים; Midrasch Jelamdenu zu בראשית und Agadoth Samuel Absch. 5. [10]) Aboth Absch. 1. מסורת סייג לתורה. [11]) Erubin S. 13a. Siehe: „Akiba“. [12]) Mischna Pesachim IX. 2, gegen R. Akiba mit Hinweisung auf die Punkte über dem ה in רחוקה 4. M. 9, 10.

1. M. 18, 9 u. a. m. benutzt.[1] R. Jizchak bezeichnet die Hauptgesetze der Massora: die Lesebestimmungen gewisser Wörter, מקרא סופרים; die Entfernung des ו beim Lesen gewisser Wörter, עיטור ספרים; die Wörter, welche geschrieben, aber nicht gelesen, und wieder die Wörter, welche gelesen, aber nicht geschrieben werden, כתיבין ולא קריין, קריין ולא כתיבין, als uralte Traditionen, Halachoth Mosis von Sinai (s. d. A.).[2] Mehr erfahren wir von R. Juda ben Bathyra; er bediente sich der Methode von Zählung der Wörter und macht uns mit einigen Resultaten derselben bekannt. So lehrte er: Dreizehn mal war die Anrede an Moses und Ahron, aber an 13 Stellen nur an Moses. Diese sind: dreimal 4. M. 7, 89; zweimal 2. M. 25, 22; zweimal 2. M. 30, 6; 29; 42; ferner 2. M. 6, 28; 4. M. 3, 1; 3. M. 1, 1; zu jenen gehören: 2. M. 6, 13; 7, 8; 9, 8; 12, 1; 12, 43; 3. M. 11, 1; 13, 1; 14, 33; 15, 1; 4. M. 14, 26; 16, 21; 19, 1; 20, 12.[3] Wichtiger ist die Angabe des R. Simon b. Jochai; er lehrte, daß die massoretischen Zeichen zu 4. M. 10, 35 andeuten, diese Verse seien nicht an ihrem Orte; es sollte hier der Abschnitt von Kap. 11, 11 ויהי בנסוע folgen. Von dem Patriarchen R. Simon ben Gamliel ist die Notiz, daß obige Verse in 4. M. 10, 35, 36 von da wegkommen und an einer andern Stelle verzeichnet werden sollen.[4] Issi ben Jehuda hat die Lehre von den הכרעות, die in der Massora eine nicht unbedeutende Stelle einnehmen; er sagte: „An 5 Stellen in der Bibel ist es unentschieden, ob Wörter in denselben zu den ihnen vorhergehenden oder zu den ihnen folgenden gehören, nämlich: שאת in 1. M. 4, 7; ארור in 1. M. 49, 7; מחר in 2. M. 17, 9; משקדים in 2. M. 25, 34; וקם in 5. M. 31, 16.[5]) Nicht minder wichtig erscheinen uns die Bemerkungen des R. Meir. In seinem für sich angefertigten Thoraexemplar verzeichnete er mehrere Textabweichungen: 1. M. 3, 21 stand für כתנות עור, „Röcke aus Fell,“ die Aenderung כתנות אור, „Röcke aus Licht“; ferner zu 1. M. 46, 33, anstatt ובני דן im Singular ובן דן und in 1. M. 1, 31 anstatt והנה טוב מאד, „und siehe, es war sehr gut“, die Worte והנה טוב מות, „und siehe, gut ist der Tod“, wo das א in מאוד weggelassen und das ד = ת gelesen wurde,[6] und endlich Jesaia 21, 11, anstatt משא דומה die Worte: משא רומה, „Vortrag gegen Rom“.[7] Von R. Nechemja ist der Satz: „Jedes Wort, das ein ל zum Anfange haben sollte, hat dafür ein ה zuletzt“, eine Bemerkung, die von den Grammatikern als stehende Regel aufgenommen wurde.[8] Bedeutend ist der Ausspruch von R. Eleasar, Sohn des Jose Haglili, über die Reihenfolge der Abschnitte im Pentateuch, daß dieselbe nicht immer so strikt zu nehmen sei; derselbe lautet: „Es giebt kein „vorher“ und kein „nachher“ in der Thora“,[9] אין מוקדם ומאוחר בתורה. Endlich nennen wir noch den Lehrer Simon ben Eleasar, der über die Verwendung der massoretischen Punkte zur Andeutung von agadischen und halachischen Lehren spricht. Seine Regel darüber ist: „Wo die Schrift mehr ist als die Punkte, d. h. wo nicht alle Buchstaben des Wortes oder des Satzes diese Punkte haben, deute die Schrift“.[10] Von den Lehrern des 3. und 4. Jahrhunderts, die von massoretischen Lehren

---

[1]) Gemara Berachoth S. 4a. Megilla S. 7b. Baba mezia S. 87a. [2]) Nedarim S. 37a. Siehe Ausführliches darüber in dem Artikel: „Text der Bibel“. [3]) Sifra zu 3. M. 1, 1. [4]) Sabbath S. 115b. עתידה פרשה זו שתיעקר ממקומה ותכתב במקום אחר. [5]) Mechilta zu 2. M. 17, 9. Gemara Joma S. 52a. [6]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 9; daselbst Absch. 20 und daselbst Absch. 94. [7]) Jeruschalmi Taanith I, 1c. [8]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 3, 65 und 86. כל תיבה שצריכת „ל“ בתחילתה נתן לה „ה“ בסופה. Siehe Supplement I. Artikel: „Grammatik“. [9]) Siehe: „Exegese“. [10]) Baba mezia S. 87b und Midrasch rabba Absch. 49 und 78. כל מקום שאתה מוצא כתב רבה על נקודה אתה דורש הכתב.

sprechen, nennen wir: R. Chija, Hanmuna, Josua ben Levi, Jochanan, Simon ben Lakisch, Samuel ben Nachmeni, Abahu, Eleasar, Jonathan, Rab Nachman, Rab Joseph, Rab Acha bar Juda, Abaji u. a. m. Von Ersterem, R. Chija, wird eine andere Leseart des Wortes שכבין in 1. S. 2, 22 als יַשְׁכִּיבוּן die Hiphilsform angegeben, was eine Rechtfertigung der Handlungsweise von Elias Söhnen in sich schließt.[1]) Weiter will er das Wort „Hallelujah", הללויה, in den Psalmen in zwei Worten geteilt haben, als יה — הללו „Lobet — Jah den Ewigen" und spricht sich tadelnd über das Psalmbuch des R. Meir aus: „Gäbe mir jemand das von R. Meir geschriebene Psalmbuch, ich würde alle הללויה darin auslöschen, weil er nicht dieses als den Gottesnamen zu heiligen geschrieben".[2]) Von Hommuna wird angegeben, daß er der Lehrer des berühmten Bibelkenners Chanina bar Chama gewesen. Als der Patriarch seine Bibelkenntnisse bewunderte und ihn frug, von wem er diese gelernt habe, antwortete er: „von Hamnuna". Hamnuna war in Babylonien, und der Massoret Nakai flüchtete sich aus Palästina nach Babylonien; es ist möglich, daß Hamnuna von Nakai seine Bibelkenntnisse erhalten hatte. Von Josua ben Levi wird erzählt, daß er ein Agadabuch hatte, worin die Zahl der Abschnitte des Pentateuchs auf 175, die der Psalmen auf 147 und der Hallelujas in den Psalmen auf 123 angegeben wird.[4]) Von Ps. 136 kennt er 26 Wiederholungen des Satzes: הודו, die er zur Anknüpfung von Agadas verwendet.[5]) Eine andere Notiz von ihm ist, daß an 24 Stellen in der Bibel der Name כהנים, „Priester", anstatt לוים, „Leviten", vorkommt.[6]) Von R. Jochanan, seinem Zeitgenossen, ist die Notiz nicht unwichtig, daß die drei mit dem Gottesnamen יה zusammengesetzten Wörter: כסיה (2. M. 17, 16), הללויה in den Psalmen und ידידיה (2. S. 12, 25) als ein Wort anzusehen und zu lesen seien,[7]) gegen die oben angegebene Annahme des R. Chija, der ausdrücklich das הללויה in zwei Wörter getrennt haben will, als יה — הללו. Zu seinen Notizen über Wörter plene und defect giebt er das Wort יהודיים im Buche Ester[8]) und צדיקים in 1. M. 18, 24 als defekt, d. h. im erstern nur mit einem י und beim zweiten in der letzten Silbe ohne י zu schreiben;[9]) ferner werden וקבנו Josua 9, 11 und ובנך 1. M. 16, 15 ohne ו[10]) und בסוסו 2. K. 5, 9 ohne ו geschrieben.[11]) Weiter bemerkt er, daß das Wort באר in den biblischen Büchern 48mal vorkommt[12]) und 10 mal vom Tode Mosis gesprochen wird.[13]) Von Simon ben Lakisch kennen wir nur die eine Angabe, daß in dem Worte מרשעים Hiob 38, 15 das schwebende ע andeuten soll, es gehöre nicht hierher.[14]) R. Samuel ben Nachmani macht die beachtenswerte Bemerkung, daß in dem Gebet Salomos (1. K. 8, 23—53) für „Gebet" 24 Ausdrücke vorkommen, nämlich: תפלה 6mal (V. 28, 29, 38, 45, 49); תחנה 7mal (V. 28, 30, 38, 45, 49, 52); רנה einmal (V. 28); התפלל 8mal (V. 28, 29, 30, 33, 35, 42, 44, 48);

---

[1]) Jeruschalmi Sota 16d. Vergl. Midrasch Samuel Kap. 7. Anfang. [2]) Jeruschalmi Succa S. 53b. [3]) Jeruschalmi Taanith S. 68a. [4]) Jeruschalmi Sabbath S. 15c. Soferim Kap. 16, 2, wo diese Anzahl zur Anknüpfung agadischer Lehren gebraucht wird. [5]) Pesachim S. 118a. Schocher Tob zu Ps. 36. [6]) Jeruschalmi Sota S. 21c. Gemara Jebamoth S. 86b. Berachoth S. 4a. Challin S. 24b und Tamid S. 27a. Vergl. hierzu Frensdorf, Massora magna p. 99a. Diese Stellen sind: 5. M. 17, 9; 17, 18; 24, 8; Josua 8, 33; Ezechiel 43, 19; Esra 10, 5; Neh. 4, 29; 10, 35; 11, 20; 1. Chr. 9, 2; 26, 17; 2. Chr. 5, 5; 23, 18; 30, 27; 5. M. 27, 9; Josua 3, 3; Ezechiel 44, 15; 5. M. 18, 1; Jerem. 33, 18; 5. M. 21, 5; 31, 9; 4. M. 18, 26; Esra 3, 8. [7]) Pesachim S. 117a. Vergl. Norzi zu 2. M. 17, 16. [8]) Jeruschalmi Megilla S. 73a. [9]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 49. [10]) Das. Absch. 45. [11]) Daselbst. [12]) Midrasch rabba zum Hohelied X. 4, 15. [13]) Jalkut zu 5. M. 36, 14. [14]) Sanhedrin S. 103b.

התחנן 2mal (V. 33, 47)[1]. Eine andere Notiz von ihm giebt die Verszahl in Spr. Sal. auf 915 an.[2] Eine dritte Bemerkung von ihm ist, daß das Wort תולדות in den biblischen Büchern plene mit ו vorkommt, mit Ausnahme von zwei Stellen: 1. M. 2, 4; 14, 3.[3] Im Gegensatz zu diesen massoretischen Kenntnissen und Studien der Lehrer in Palästina stehen die Lehrer in Babylonien. Rab Joseph, ein Lehrer in Babylonien im 4. Jahrh., bekennt öffentlich, daß er von der Bestimmung der Verse keine Kenntnis habe. So wird berichtet, daß der aus Palästina eingewanderte Acha bar Ada sie lehrte, den Vers 2. M. 19, 9 in drei Teile zu trennen.[4] In einem andern Ausspruche sagt er: „Die Palästinienser verstanden die Gesetze über die Schreibweise von plene und defect der Wörter; aber uns sind dieselben abhanden gekommen.[5] Er zweifelte ferner, ob das Wort גחון in 3. M. 11, 42, das die Mitte des Pentateuchs angiebt, zu den vorhergehenden oder zu den folgenden zu rechnen sei.[6] Ebenso war ihm die Angabe über והתגלח als Bezeichnung unklar.[7] Es bleibt uns hier noch, von der Menge der Stellen im talmudischen Schrifttum zu sprechen, welche die Wörter angeben, die bald plene, bald defect geschrieben werden; ferner von den Angaben über gleichlautende Wörter und wie oft sich ein Ausdruck wiederholt u. a. m. Von den Defekten und Plenen existierten ganze Midraschsammlungen, auf die wir hier verweisen. Eine Aufzählung derselben haben die Schriften: „Sefer Thora" und „Traktat Soferim" (s. oben). Ueber die gleichlautenden Ausdrücke hatten wir schon oben die Notizen von R. Josua ben Levi, R. Jochanan und Samuel b. Nachmani, denen wir noch die Notizen hinzufügen, daß es zehn Ausdrücke für „Lied", שיר, giebt;[8] zehnmal das Wort קרן vorkommt;[9] zehn Männer den Ehrennamen איש האלהים führen[10] u. a. m. Ueberblicken wir diese massoretischen Angaben und beziehen hierher die in den Artikeln: „Text der Bibel", „Bibel", „Schrift" und „Exegese", so haben wir hier die Grundlehren und Regeln der „Massora", so daß letztere aus der Sammlung und der redaktionellen Zusammenstellung dieser talmudischen Angaben hervorgegangen ist, die im Laufe der Zeit noch eine bedeutende Vermehrung und kritische Sichtung erfahren hat, wo vieles, was sich zu widersprechen und unkorrekt schien, ausgeschieden wurde. Daher kommt es, daß wir im talmudischen Schrifttum auf Zitierung von Bibelversen stoßen, die in unserer Massorabibel ganz und gar fehlen oder sich in veränderter Gestalt daselbst vorfinden.[11] 3. Nachtalmudische Zeit. Diese Geschichtsperiode der Massora umfaßt die Zeit nach dem Abschluß des babylonischen Talmuds (s. Talmud) von 500 bis zum 10. Jahrhundert, die Zeit der Saburäer (s. d. A.) und der Gäonen. Die Thätigkeit der Massoreten in derselben erstreckt sich meist auf Sammeln, Zusammentragen und Ordnen der massoretischen Angaben und Lehren, die sich in den verschiedenen Agada- und Halachaschriften zerstreut vorfanden, auch als Randglossen in den biblischen Büchern verzeichnet waren oder als Traditionen von den Gelehrten gelehrt wurden. Es war keine leichte Arbeit, da die Verwirrung dieser massoretischen Lehren und Gesetze aus den verschiedenen Quellen nicht gering war. Noch heute haben die Talmuden und Midraschim, wie wir schon oben

---

[1]) Jeruschalmi Berachoth S. 8a. Das. Taanith S. 45a. [2]) Midrasch rabba zum Hohenlied Absch. 1. [3]) Midrasch rabba 1. M. Absch. 12. S. 14c. [4]) Kidduschin S. 30b. [5]) Daselbst. אנהו בקיאין בחסרון ויתרון אנן לא בקיאין. [6]) Daselbst. [7]) Daselbst. [8]) Mechilta 2. Mos. über die שירה. [9]) Midrasch rabba zum Klagelied voce גדע [10]) Sifre zu § 342. In der Massora werden 11 Männer aufgezählt. [11]) Siehe darüber: „Text der Bibel". Eine Sammlung von denselben hat das Buch von Samuel Rosenfeld: „Mischpachat Sopherim", Wien 1873. Mehr noch in Hachaluz IV. S. 82—83 und 85; III. S. 83, 101, 105.

angegeben haben, in ihrer Zitierung von Bibelstellen und Bibelwörtern auffallende Abweichungen von denen in der Massora, und wir können daraus auf die Verschiedenheiten schließen, die in diesen zusammengebrachten Massoraregeln herrschten. Es bildeten sich zwei Massoretenschulen, die eine in Tiberias, Palästina, die andere in Babylonien. Letztere verdankte ihre Entstehung der Auswanderung vieler Gelehrten aus Palästina nach Babylonien im 4. Jahrhundert, welche die Massoralehren mit ihren Traditionen mitbrachten.[1]) Im Laufe der Zeit bildeten sich nicht unbedeutende Differenzen zwischen diesen beiden Schulen heraus, so daß obige zwei Schulen in ihren Massoraangaben und Lehren immer mehr und mehr von einander abwichen. Zur Kennzeichnung dieser Abweichungen belegte man jede Schule mit einem besondern Namen, die in Tiberias hieß die palästinensische oder die des Abendlandes, מערבאי, und die in Babylonien die des Morgenlandes oder die östliche, מדנחאי. Eine jede Schule bemühte sich nach ihrer Weise, unabhängig von der andern eine einheitliche Massora aufzustellen. Man verglich die gesammelten Angaben, Lehren und Gesetze und bei etwaiger Verschiedenheit und Abweichung entschied man meist nach der Mehrheit. Zwei Schriften sind uns aus der ersten Hälfte dieser nachtalmudischen Zeit erhalten, welche Reste solcher redaktionellen Massorazusammenstellungen haben, die eine ist der „Traktat Sopherim“[2]) und die andere der „Traktat Sefer Thora“.[3]) Diese zwei Schriften aus dem sechsten oder der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts sind die uns bekannten ersten Massoraschriften. Dieses ihr Alter wird dadurch bewiesen, daß sie noch wenig von den Vokal- und Tonzeichen enthalten. Eine neue Arbeit, welche diese zwei Schulen noch stärker von einander geschieden hatte, war die Einführung von Vokal- und Tonzeichen, welche die Lese- und Vortragsweise des hebräischen Bibeltextes näher bestimmten. Dieselbe geschah im 7. Jahrhundert und dauerte mit ihrer Feststellung nach bestimmten Gesetzen bis zur Hälfte des 8. Jahrhunderts. Bei den christlichen Syrern, den Nestorianern im Osten und bei den Jakobiten im Westen, waren sie schon früher ausgebildet, von denen sie bei den Juden Eingang gefunden haben mögen. Die beiden Schulen weichen schon bei der Angabe der Stelle für diese Vokal- und Tonzeichen von einander ab. Die tiberianische Schule, genannt die westliche, bestimmte die Stelle der Vokale unter dem Buchstaben, aber die babylonische, genannt die östliche, setzte sie oberhalb des Buchstabens. Das babylonische Punktationssystem, das auch: „Assyrische Punktation“, נקוד אשורי, hieß, erhielt sich nur bei den Juden in Südarabien und wird auch in alten Handschriften noch angetroffen, dagegen wurde das tiberianische Punktationssystem allgemeiner und behielt die Oberhand. Ausgezeichnet in diesen Massora-Arbeiten haben sich Ahron ben Mosche ben Ascher (900—960), ein Rabbinist, kein Karäer,[4]) der nach massoretischen Regeln mit äußerster Sorgfalt ein Bibelexemplar mit Vokalen und Accentzeichen schrieb, das er mit einer Massora versah. Dasselbe wurde als Musterkodex hochgeschätzt und später normativ.[5]) Nach ihm war bedeutend Jakob ben Naphtali in Babylonien, ein Gegner des eben genannten Ben Ascher; er schrieb einen andern Bibelkodex nach den Gesetzen der Massora der babylonischen Schule und versah denselben ebenfalls mit einer Massora, der jedoch nicht allgemein normativ wurde. Spätere Massoras haben jedoch die Abweichungen des letzteren, besonders die von den Vokal- und Tonzeichen mit aufgenommen. Nach Vergleich derselben mit denen von Ben Ascher heißt es aber:

---

[1]) Siehe oben „Talmudische Zeit“ in diesem Artikel. [2]) Herausgegeben in neuester Zeit von Joel Müller, Leipzig 1878. [3]) Herausgegeben von Raphael Kirchheim, Frankfurt a. M. 1851. [4]) Nach der ausführlichen Darlegung von S. Baer in seinem Buche S. XIII gegen Graetz, Geschichte V. S. 344 u. 555—57. [5]) Siehe weiter.

„Man richte sich nach Ben Ascher“, הלכה כבן אשר. Verdienste als Punktatoren hatten: ein Rab Moche, רב מוחה, und dessen Sohn Rab Mosche, רב משה, im 9. Jahrhundert.[1]) Beide vervollständigten das tiberianische Punktationssystem. Neben diesen werden als Punktatoren genannt: Rab Pinchas, das Oberhaupt einer Gelehrtenschule; ferner Rab Jonathan und Rab Chabib. Die Arbeit dieser war in dem assyrischen Punktationssystem.[2]) Als Erfinder der Vokalzeichen wird ein „Rab Moscheh“ angegeben.[3]) Von speziellen Massoraschriften werden gekannt: eine unter dem Namen „Machsora Rabbah“, מחזורא רבה, Großer Cyklus, von der Pinsker in seiner Schrift „Likute Kadmonioth“ S. 31 u. 32 spricht, die auch Ben Naphtali in seiner Massora erwähnt.[4]) Ferner nennen wir das Buch „Nikud Saadja“.[5]) Eine große Massora, welche alle diese Regeln und Angaben umfaßte, schrieb im 11. Jahrhundert Gerschon ben Jehuda.[6]) Diesem schließen wir die Massoraschrift „Ochla Weochla“, אכלה ואכלה, an, welche die wesentliche Grundlage der spätern Massora von Jakob ben Chajim war, von der wir schon oben sprachen. Endlich war es im Jahre 1525 der gelehrte Jakob ben Chajim ibn Adonim aus Tunis, der für die Buchdruckerei von Daniel Bomberg in Venedig das umfangreiche Material gesammelt und geordnet hat, das in der veranstalteten großen Bibelausgabe abgedruckt wurde. Wir haben über beide Massoras bereits oben in Teil I. gesprochen. Wir nennen noch das von J. Derenburg herausgegebene Manuel de Coteux, Paris 1871, eine aus Yemen stammende Grammatik und Massorabuch. Eine Zusammenstellung, nach Wortstämmen geordnet, der massoretischen Bemerkungen zum Pentateuch hat die Schrift „Massoreth Sejag Lethora“ von Meir Abulafia Halevi ben Todros aus Toledo (1244), gedruckt Berlin 1761, früher Florenz 1750. Zum Schluß erwähnen wir noch, daß die Differenzen der zwei oben genannten massoretischen Schulen sich nicht blos auf die Vokal- und Tonzeichen beziehen, sondern sich auch auf andere massoretischen Angaben erstrecken. Dieselben werden auf 241 angegeben. So hat die Massora alle Angaben im talmudischen Schrifttum nicht blos zusammengestellt, sondern auch vervollständigt. Vermehrt ist die Anzahl der „Keri und Kethib“, der Plenen und Defekten, חסרון ויתרון; der sopherischen Verbesserungen, תקוני סופרים, u. a. m. Abweichend vom Talmud hat die Massora die Verszählung, die Zahl und Reihenfolge der biblischen Bücher u. a. m. Neu ist die Einteilung des Pentateuchs in 53 bis 54 große Paraschoth, Sidras, für die sabbatliche Thoravorlesung; auch die Bestimmung der Prophetenstücke, Haftaras (s. d. A.), für sämtliche Sabbate des Jahres u. a. m. Die Rechtschreibung der Wörter wurde vervollständigt und ein nicht unbeträchtlicher Teil neuer Normen durch eigene Forschung und Vergleichung aufgestellt. Wichtig ist die Angabe unter סבירין, daß, wenn auch nach dem Sprachgebrauch ein Wort eine andere Leseart haben sollte, man jedoch bei der rezipierten bleiben soll. Von der Litteratur zur Massora aus der neuesten Zeit nennen wir außer den schon angeführten Schriften: Baer und Strack, Ahron ben Ascher, Dikduke Taamim 1879; Bacher, Berliner Magazin, 17. Jahrg., S. 169—72, 18. Jahrg, S. 50; L. Blau, Massoretische Untersuchungen, Straßburg 1891; Strack, Prolegomena critica 1873, nicht frei von vielen Unrichtigkeiten; vergleiche darüber Geiger, Jüdische Zeitschrift 1872, S. 142—143 und 1874, S. 132. Ferner die Jahresschrift Kherem Chemed IX, S. 62; Ozar Nechmad II, S. 159. Als unentbehrlich bezeichnen wir: Geiger, Nachgelassene

---

[1]) Weiss, Geschichte der Tradition, B. IV, S. 225. Pinsker, Beitrag, S. 61. [2]) Daselbst. [3]) Graetz, Geschichte, V, S. 552 und Weiss IV, S. 256—8. [4]) Derenburg, Manuel, S. 122; Ginsburg, The Massorah, p. 611. [5]) Darüber Geiger's Zeitschrift, 1864, S. 104. [6]) Frensdorf, Ochla Nr. 71, S. 24; Delitzsch, Leipziger Codices Nr. 1.

Schriften, B. III und B. IV und sein Buch „Urschrift". Die Aufsätze über Massora in Quartal Rev., Jahrg. I u. III haben mir nicht vorgelegen. Dagegen kam mir kurz vor Abschluß dieser Arbeit der Aufsatz „Massora" von Bacher in dem Werke „Geschichte der jüdisch-hellenistischen und talmudischen Litteratur" von Winter und Wünsche, Bd. I, zur Ansicht. – Die Schriften über die Accente und Vokale bringen wir in den Artikeln: „Tonarten" und „Tonzeichen" und „Vokale".

Messianisches im Gebet, ענייני משיח בתפלה. Das Gebet im Judentume hat neben der Erbauung auch die Belehrung zu seinem Ziele; es soll den Menschen zu Gott erheben und ihm zugleich den Gottesglauben mit seinen Lehren, wie dieselben im biblischen Schrifttum verkündet werden, vorführen und einschärfen. Das jüdische Gebetbuch ist demnach nicht blos ein Buch der Andacht, sondern auch ein Buch der Lehre. Der Messianismus, die Messiasidee der Propheten mit ihren Zukunftsverheißungen bilden einen nicht unbeträchtlichen Bestandteil desselben. In den Hauptgebeten für das Haus und die Synagoge an Wochen- und Festtagen werden diese messianischen Hoffnungen, die den Israeliten über die beengenden Schranken der Gegenwart erheben, mit vielem Nachdruck hervorgehoben. Die drei Richtungen, die sich bei den Juden in der Auffassung der messianischen Verheißungen (s. „Messiasse" und „Messias") geltend machten, die religiös-ethische, die politisch-nationale und mystisch-gläubige, finden in den verschiedenen Gebeten ihren Ausdruck und ihre Vertretung. Das jüdische Gebetbuch, der alte Siddur und das Machsor (s. d. A.), ist für die Gesamtheit des jüdischen Volkes in allen seinen Glaubensrichtungen; es will ein Buch der Andacht und der Lehre sein für alle Bekenner des jüdischen Gottesglaubens, wo Niemand sich ausgeschlossen halten soll. Von den genannten drei Richtungen im Messiasglauben ist die erste, die religiös-ethische, die älteste und verbreitetste, zu der sich alle Glaubensrichtungen des Judentums in ihrer noch so großen Verschiedenheit bekennen und immer bekannt haben. Die Pharisäer, Sadducäer, Chassidäer, die Essäer und die Hellenisten während des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina; die Rabbinisten, die Karäer, die Mystiker und die Kabbalisten in den folgenden Jahrhunderten; die Orthodoxen, die Reformer und die Konservativen der Neuzeit, sie sämtlich sind Anhänger und Bekenner des Messianismus in seiner religiös-ethischen Ausprägung. Wir bringen von den Gebeten, die von demselben sprechen: a) das Alenugebet (s. d. A.) des täglichen Morgengebetes. Im zweiten Teil desselben heißt es: „Daher hoffen wir auf Dich, Ewiger, unser Gott, daß Du dich baldigst offenbarst, die Götzen von der Erde wegzuschaffen, die Abgötter zu vernichten, die Welt als Reich des Allmächtigen herzustellen, auf daß alle Kinder des Fleisches Deinen Namen anrufen und sämtliche Frevler der Erde sich zu Dir wenden. Mögen alle Bewohner der Welt einsehen, daß Dir allein jedes Knie sich beugen, jede Zunge Dir schwören soll. Vor Dir, Ewiger, unser Gott, sollen sie knien, hinfallen und Deinem Namen Ehre geben; Alle sollen das Joch Deines Reiches auf sich nehmen. Wollest Du über sie ewig regieren, denn Dein ist das Reich und ewig regierst Du ehrenvoll, wie es in der Schrift heißt: „Der Ewige wird ewig regieren" (2. M. 15, 18); „Und es wird der Ewige König sein über die ganze Erde; an diesem Tage wird der Ewige eins sein und sein Name eins." (Sacharia 14, 9.) b) das Gebet am Neujahrs- und Versöhnungstage: ויאתיו. „Und es mögen Alle kommen, Dir zu dienen und den Namen Deiner Herrlichkeit zu preisen; in Eilanden Deine Gerechtigkeit verkünden, daß die Völker Dich aufsuchen, die Dich nicht gekannt, die von aller Enden der Erde Dich preisen und ausrufen: Immerdar sei der Ewige verherrlicht! Sie verlassen alsdann ihre Götzen und erröten ob ihrer Götterbilder, einmütig neigen

sie ihre Schulter, Dir zu dienen. Sie erkennen die Kraft Deines Reiches und lehren die Irrenden Einsicht; Deine Macht verkünden sie und erheben Dich als das über Alles erhabene Haupt. In Ehrfurcht beten sie Dich an und krönen Dich mit der Krone der Erhabenheit. Berge brechen in Jubel aus und Eilande jauchzen ob Deines Reiches und erheben Dich in der Volksansammlung. Es hören die Fernen, sie kommen und reichen Dir die Krone des Reiches." c) Ein Gebet aus dem Achtzehngebet am Neujahrs- und Versöhnungstage mit den Anfangsworten: ובכן תן פחדך. Dasselbe lautet: „Und so lasse walten die Furcht vor Dir, Ewiger, unser Gott, über alle Deine Werke, die Bangigkeit vor Dir über Alles, was Du geschaffen hast, daß alle Werke Dich ehrfürchten, alle Geschaffenen sich vor Dir verbeugen, Alle einen Bund machen, Deinen Willen mit ganzem Herzen zu vollziehen. So, Ewiger, unser Gott, ist es uns ja bekannt, daß Dein die Herrschaft ist, Macht in Deiner Hand; Allgewalt in Deiner Rechten und Dein ehrfurchtsvoller Name über Alles, was Du geschaffen hast".[1]) In einem anderen Gebet daselbst:[2]) „Ewiger, unser Gott, wollest Du über die ganze Welt in Deiner Herrlichkeit regieren, ihr Deine Majestät zeigen; strahle im Glanze Deiner hohen Macht allen Weltbewohnern, auf daß jedes Geschaffene erkenne, daß Du es geschaffen; jedes Gebilde einsehe, daß Du es gebildet; es spreche Alles, was Odem hat: Der Ewige, Gott Israels, ist König und sein Reich herrscht über Alles." Nächst dieser ist es die zweite, die politisch-nationale Richtung des Messiasglaubens, welche im Gebetbuche ebenfalls ihre starke Vertretung hat. Wir bringen von denselben aus dem täglichen Gebete, dem Achtzehngebete, Schemone Esre (s. d. A.): a) die siebente Benediktion, תקע: „Stoße in die große Posaune zu unserer Freiheit, erhebe das Panier, unsere Vertriebenen zu sammeln, bringe uns zusammen aus den vier Enden der Erde. Gepriesen seist Du, Ewiger, der da sammelt die Zerstreuten seines Volkes Israel." b) die elfte: „Nach Jerusalem, Deiner Stadt, kehre in Barmherzigkeit zurück, da residiere, wie Du es verheißen hast. Erbaue es zum ewigen Bau bald in unseren Tagen. Den Thron Davids errichte in ihm. Gepriesen seiest Du, Ewiger, Du erbaust Jerusalem." c) die zwölfte: „Den Sprößling Deines Dieners David lasse bald empor wachsen; sein Horn erhebe durch Deine Hilfe, denn auf Deine Hilfe hoffen wir immerdar. Gepriesen, Ewiger, Du läßt das Horn der Hilfe emporwachsen." Unbedeutender ist die mystisch-gläubige Richtung des Messiasglaubens. Dieselbe hat in den älteren G beten bis auf die aus dem 10—12. Jahrhundert keine Vertretung, kein Gebet bringt ihre Angaben und Meinungen zum Ausdruck. Erst im 10. Jahrhundert[3]) wird derselben gedacht Die Lehre der Mystik von der Vorweltlichkeit des Messias, seines Verweilens im Himmel, im Paradies, und seines Leidens zur Sühne der Sünden der Menschen, besonders Israels u. a. m., findet sich ganz in einem poetischen Gebetstück, Pijut (s. d. A.), in der Kaduscha (s. d. A.) des Versöhnungstages (s. d. A.) im Anschluß an die Worte daselbst: „Und er wird uns zum zweiten Mal in seiner Barmherzigkeit erhören vor den Augen aller Lebenden." Dasselbe beginnt mit den hebräischen Worten: אז מלפני בראשית und lautet in deutscher Uebersetzung: „Damals schon, vor der Schöpfung, hat er die Wohnung, den Tempel, und Jinnon, den Messias,[4]) geschaffen; den Tempelberg, Talpijoth,[5]) erhaben von jeher,[6]) errichtet, bevor es Volk und Sprache gab, wo seine Schechina (s. d. A.)

---

[1]) So das Gebet: ובכן תן פחדך. [2]) Daselbst אלהינו יאלהי אבותינו. [3]) Vergl. Landshut, Amude Aboda darüber in der Schemone Esre. [4]) Vergl. „Messias", wo der Name des Messias nach Ps. 72, 17 mit „Jinnon" angegeben wird. [5]) Pesikta Rabbathi S. 149b u. Berachoth S. 30a. [6]) Nach Jerem. 17, 22.

residieren soll, um die Irrenden auf die Bahn der Rechtschaffenheit zu leiten; wenn blutrot sein Frevel gewesen, bestimmte er früher: „Waschet und reiniget euch (Jesaia 1, 18). Sollte sein Zorn furchtbar zum Verderben entbrennen, läßt der Heilige nicht seinen ganzen Grimm aus. Zur Vernichtung sind wir wegen unserer Habsucht hingegeben. Unser Hort naht uns nicht; der Messias, unser Gerechter, wandte sich von uns weg; wir werden gerichtet, Niemand ist, der uns rechtfertigt. Unsere Sünden und das Joch unserer Missethaten, er trägt sie; er leidet wegen unserer Missethaten; ladet auf seine Schulter unser Fehl, Verzeihung zu finden für unsere Sünden, daß wir durch seine Wunden geheilt werden u. s. w." Wir haben hier die Angabe von den Leiden des Messias zur Sühne der Sünden — als Lehre der Mystik, ganz so, wie sie sich im Christentum findet; es ist möglich, daß sie von da ins Judentum Eingang gefunden. Doch wurde sie von den oben genannten zwei anderen Richtungen entschieden als unjüdisch bekämpft und zurückgewiesen. Wir haben dies im Artikel „Messias" und „Messiasleiden" ausführlich dargethan und verweisen darüber dorthin.

Morgentäufer, טובלי שחרית, griechisch *Ἡμεροβαπτισταί*. Benennung der Angehörigen einer religiösen Vereinigung unter den Juden Palästinas in dem Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem bis gegen das 3. Jahrhundert, die jeden Morgen, um das Morgengebet auch in körperlicher Reinheit verrichten zu können, ein Reinigungsbad nahmen. Ueber dieselbe haben sich im talmudischen Schrifttum[1]) und auch bei den Kirchenvätern[2]) einige Nachrichten erhalten. Es wird von einem Disput der Morgentäufer mit den Pharisäern berichtet. „Wir bedauern Euch, Pharisäer", riefen erstere diesen zu, „daß Ihr den heiligen Gottesnamen im Gebet am Morgen in Unreinheit (d. h. ohne vorher genommenes Reinigungsbad) aussprechet". Die Pharisäer antworteten: „Das Bedauern müßte auf Euch bezogen werden, daß Ihr trotz Eurer Reinigung den Gottesnamen im Gebet mit körperlichen Organen aussprechet, da der Körper Sitz der Unreinheit ist".[3]) Der gelehrte Z. Frankel versteht unter den Morgentäufern die „Essäer" (s. d. A.),[4]) aber der Geschichtsforscher Herzfeld[5]) sieht in ihnen die Opponenten gegen die Abschaffung des Reinigungsbades am Morgen vor dem Gebete.[6]) Die Kirchenväter erzählten von denselben, daß sie teils den Pharisäern zugethan waren, aber auch gleich den Sadducäern den Auferstehungsglauben leugneten.[7]) Wir haben uns in dem Artikel „Essäer" über dieselben dahin erklärt, daß sie eine Abteilung der Essäer bildeten. In Betreff des Reinigungsbades vor dem Morgengebet bestimmte ein älteres Gesetz, das von Esra (s. d. A.) hergeleitet wird, daß Männer, die Pollution des Nachts hatten, ein Reinigungsbad nehmen sollen. Die Morgentäufer gingen darin weiter und ordneten dasselbe ein für allemal an, wenn auch keine Pollution erfolgt war. Im 2. Jahrh. n. hob der Gesetzeslehrer R. Juda ben Bathyra ganz und gar die Verordnung des Morgenbades auch auf erfolgte Pollution auf, was auch als Norm anerkannt wurde, wenn auch noch andere Gesetzeslehrer, als z. B. R. Josua b. Levi (s. d. A.) u. a. m. sich nicht dieser Gesetzesaufhebung anschlossen und gegen dieselbe demonstrierten.[8]) Mehreres siehe „Essäer" und „Pharisäer".

---

[1]) Tosephta Judaim Absch. 2 gegen Ende daselbst. Gemara Berachoth S. 22b und Jeruschalmi Berachoth Absch. III 14a. [2]) Euseb., Kirchengesch. IV 22. Epiphan. I 5. [3]) Tosephta Judaim Absch. 2 gegen Ende. [4]) Frankel in seiner Monatsschrift 1853, S. 67. [5]) Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel, Bd. 3, S. 396—7, Nordhausen 1857. [6]) Vergl. Berachoth S. 22b und Jeruschalmi Berachoth Absch. 3, 4. [7]) Euseb. hist. evangel. 4, 22 und Epiphan. 1, 5. [8]) Vergl. Gemara Berachoth S. 22b und Jeruschalmi Berachoth III 4.

P.

Parsismus und Judentum, תורת הפרסים. Der Mensch ist und bleibt in allen Lebenslagen ein geselliges Wesen, der von seiner Umgebung, in die er gerät, lernt und annimmt. Sein Denken und Fühlen, seine Lebensweise und Lebensrichtung werden von derselben beeinflußt und gebildet Wir mögen noch so sehr exklusiv und partikularistisch sein wollen, die Macht der Umgebung ist stärker, sie reißt uns allmählich an sich und bricht die Schranken, welche trennen und scheiden. Aegypten und Babylonien waren die zwei Reiche, zwischen denen die Israeliten in Palästina ihr Volks- und Staatsleben aufbauten, sie wurden bald von diesem, bald von jenem beeinflußt, auch zeitweise religiös und politisch beherrscht. Im ersten Staatsleben war es der heidnische grobsinnliche Götzendienst mit den mit ihm verbundenen Sitten, welche bei ihnen eindrangen und ihren Gottesglauben bedrohten. Nach der Wiederbegründung des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina war das Götzenwesen bei den Israeliten überwunden, aber desto mächtiger drohten andere Mächte der Umgebung der jüdischen Religion mit ihren Lehren und Gesetzen gefährlich zu werden. In den Ländern des persischen Reiches, wohin die Israeliten nach der Eroberung Palästinas (606 v.) durch Nebukadnezar (s. d. A.) verpflanzt wurden, lernten sie die Religion der Parsen, den Parsismus, kennen, die wegen der Aehnlichkeit ihres Gottesglaubens, der bildlosen Gottesverehrung, des Engels- und Geisterglaubens u. a. m. mit den Lehren des Judentums leicht Eingang und Aufnahme bei den Juden finden konnte. Später war es das Griechentum (s. d. A.) in den Ländern Syriens, Aegyptens und besonders in Alexandrien, welches mit seinen Sitten und Anschauungen, seinen Philosophemen von Gott, Welt und Menschen auf die Juden dieser Länder stark einwirkte und den Boden ihrer Religion unterwühlte. Wir haben in den Artikeln: „Griechentum", „Hellenismus", „Religionsphilosophie", „Ethik, philosophische", „Aristäas", „Aristobul", „Philo der Alexandrier", „Septuaginta" u. a. m. in unserer Realencyklopädie von dem Eindringen dieses Griechentums und dessen spätere Bekämpfung von Seiten der jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina gesprochen, auf die wir hier nur verweisen. Es bleibt uns hier nur noch den Einfluß des Parsismus auf das Judentum und dessen Bekämpfung und Zurückweisung von demselben zu erörtern übrig. In der Behandlung dieses Themas machen sich unter den Gelehrten zwei Meinungen geltend. Die Einen weisen auf die exilischen und nachexilischen Bücher des biblischen und apokryphischen Schrifttums (s. Bibel und Apokryphen) hin,[1]) die angeblich Vorstellungen von Engeln und Geistern, ähnlich denen des Parsismus haben (s. weiter) und behaupten, das Judentum habe dieselben dem Parsismus entlehnt,[2]) die Andern weisen diese Annahme entschieden zurück und treten für die Unabhängigkeit des Judentums von irgend einem Einflusse des Parsismus ein. Wir erklären uns weder für diese, noch für jene Meinung und scheuen nicht die Mühe, die Berichte darüber selbständig zu prüfen, um zu einem eigenen Resultate zu gelangen. Der Sturz des assyrisch-babylonischen Reiches durch Cyrus, „Koresch" (s. d. A.) und die Begründung des großen persischen Reiches auf die Trümmer desselben — bahnte dem Parsismus, der Religion der Perser, die Herrschaft in den eroberten Ländern. Für die Israeliten in diesen Landschaften mochte diese Umwandlung der politischen und religiösen Verhältnisse recht erfreulich gewesen sein. Waren ja die Assyrer und

---

[1]) Von den Apokryphen gehören hierher: das äthiopische Henochbuch, das 4. Buch Esra und das Buch der Jubiläen. [2]) Siehe Schorr, Hachaluz, Jahrgang 8, dem schon Abraham Geiger in seiner Zeitschrift mißtraulsch entgegentritt.

die Babylonier die Eroberer und Zerstörer ihres Staates in Palästina und ihres Heiligtums in Jerusalem. Hierzu kam, daß Cyrus ihnen den Rückzug nach Palästina nicht nur gestattete, sondern sie noch mit allem Möglichen dazu unterstützte. Es traten daher freundliche Beziehungen zwischen den Juden und den Persern und ihren religiösen Anschauungen ein, die allmählich wohl zu einem Austausch ihrer Religionslehren führten. Hatte doch der Parsismus nichts von dem wüsten Götzenwesen der Syrer und Assyrer (s. Götzendienst); sein Urgott, Zerevane Akerene, war gleich dem des Judentums kein sinnliches Wesen. Von dem freundlichen Einvernehmen der Juden mit den Persern sprechen noch die spätern Volkslehrer. „Gott, der Herr, wußte, das Israel unter Roms Herrschaft nicht bestehen könnte, er ließ es nach Babylonien ins Exil gehen".[1]) Man wünschte, daß die Zerstörer des zweiten Tempels, die Römer von den Persern besiegt werden,[2]) und allgemein hieß es: „Wer von Babylonien nach Palästina auswandert, übertritt das Verbot in Jeremia 27, 22.[3]) Die Folge dieses gegenseitigen freundlichen Verkehrs mochte gewesen sein, daß vieles vom Parsismus in den Volksglauben der Juden überging. Einen Beweis dafür haben wir in dem entschiedenen Auftreten des Propheten Jesaia gegen den Gottesglauben des Parsismus, von einem Gott des Lichtes und des Guten, Ormuzd, und einem Gott der Finsternis und des Bösen, Ahriman, die aus dem Urgott hervorgegangen, emaniert, sein sollten. Wir lesen darüber in Jesaia 45, 5—7. „Ich bin der Ewige und Niemand mehr; außer mir giebt es keinen Gott, ich helfe dir, und du kennst mich nicht? Doch von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang erkennen sie mich, es giebt keinen Gott außer mir; ich, der Ewige und keiner mehr. Er bildete das Licht und schuf die Finsternis; er machte den Frieden und schuf das Böse, ich, der Ewige, vollziehe dieses Alles." Von welcher Bedeutung dieser Mahnruf noch später bei den Lehrern des Judentums gewesen, ersehen wir daraus, daß derselbe ein für allemal als Bekenntnis[4] des Israeliten in das Morgengebet von dem Euloge über das Wiederausstrahlen des Sonnenlichtes am Morgen aufgenommen wurde. Es heißt daselbst: „Gepriesen seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, er bildet das Licht und schafft die Finsternis; er macht den Frieden und ist der Schöpfer von Allem." Welchen Erfolg dieses polemische Auftreten des Propheten hatte, und zu welchen Maßnahmen sich später die Lehrer des Judentums gegen das Eindringen des Parsismus veranlaßt sahen, darüber berichten wir später. Aber das vermögen wir jetzt schon auszusprechen, daß die Gottesidee des Judentums oder richtiger sein Gottesglaube mit den Lehren und Gesetzen desselben frei und rein von jeder Vermischung und Entlehnung aus dem Parsismus infolge der energischen Thätigkeit gegen denselben (siehe weiter) geblieben. Wir gehen weiter und behaupten, daß der jüdische Gottes-, Engel- und Geisterglauben durch die verschiedenen ihm später beigelegten Namen einen Gegensatz oder besser eine Negation des Gottes-, Engel- und Geisterglaubens im Parsismus und im Heidentum überhaupt ausdrücken sollte. Die Engel- und Geisterlehre, wie wir dieselbe in unserer Real-Encyclopädie in den Artikeln: „Engel", „Klassen und Arten der Engel", „Geister, böse und gute", „Geister und Gespenster", „Asasel", „Asmodi", „Lilith", „Satan", „Samael" u. a. m. angegeben, bezeichnet die Engel und Geister als keine selbständige, eigenmächtige, aus Gott emanierte, frei handelnde Wesen, sondern sie kennt sie als von Gott erschaffene und von ihm in ihren Werken abhängige Vollzieher göttlicher Aufträge, die nicht ihren Willen, sondern den ihres Herrn zum Ausdruck zu bringen haben. So

[1]) Gittin S. 17a. [2]) Joma S. 10a. [3]) Kethuboth S. 111a. [4]) Der hebr. Text davon ist: ברוך אתה ה אלהינו מלך העולם יוצר איר ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל

lesen wir in den Psalmen (Ps. 103, 20, 21): „Es preisen den Ewigen seine Engel, die mächtigen an Kraft, Vollzieher seines Wortes, bereit, zu hören auf die Stimme seines Auftrages. Den Ewigen preisen alle seine Heere, seine Diener, die seinen Willen vollziehen.“ Dieselbe Vorstellung spricht auch ein altes synagogale Gebetstück in dem täglichen Morgengebet aus; es lautet: „Gepriesen unser Hort ..., er schuf seine Diener ....; sie alle stehen in der Höhe der Welt und lassen gemeinsam in Ehrfurcht und laut die Worte des lebendigen Gottes, des Weltenkönigs, hören ..., Alle vollziehen ängstlich und ehrfurchtsvoll den Willen ihres Schöpfers, nehmen auf sich (erkennen an) das Joch des Himmelreiches (s. Gottesreich) und rufen: „heilig, heilig, heilig! einander zu“. Von den den Engeln beigelegten Namen, welche den jüdischen Engel- und Geisterglauben im Gegensatz zum Parsismus ausdrückten, nennen wir: „Gabriel“, גבריאל, Gottesmacht: „Michael“, מיכאל, „Wer wie Gott“; Raphael, רפאל, „Gott heilt“; „Uriel“, אוריאל, „Gott, mein Licht“. In denselben wird auf „Gott“ mit solchem Nachdruck hingewiesen, daß das eigene „Ich“ des Engels in Gott gleichsam aufgeht. Auch die Benennungen: „Gute Engel“, „Böse Engel“,[1]) „Engel des Verderbens“, מלאך המשחית,[2]) „Friedensengel“, מלאכי השלום,[3]) „Satan“, שטן,[4]) u. a. m. bezeichnen die Engel nur nach den ihnen gegebenen Aufträgen. Aehnlich wird von guten und bösen Geistern gesprochen; es sind Wesen, die weder absolut „gut“, noch absolut „böse“ sind, sondern so nach den von ihnen zu vollziehenden göttlichen Aufträgen heißen.[5]) Von dem biblischen Schrifttume heben wir das Buch Hiob hervor, wo der Satan ausdrücklich als von Gott abhängig dargestellt wird. Im Auftrage gegen Hiob heißt es: „jedoch sein Leben hüte“, אך את נפשו שמור. Von den Lehren und Aussprüchen der jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer (vom 1.—4. Jahrh.) in diesem Sinne bringen wir: „Der Name des Engels ist nach seiner Sendung“,[6]) „Nicht, wie er jetzt genannt wird, ist später sein Name;“[7]) „Ich weiß nicht, mit welchem Namen man mich später nennen wird“, soll die Antwort des Engels an Manoach (s. d. A.), der nach seinem Namen frug, gewesen sein;[8]) „Eine Tafel“, lehrte Simon ben Lakisch, „hängt auf dem Herzen des Engels, wo der Name Gottes in Verbindung mit dem des Engels vereint verzeichnet steht“, eine Erklärung der oben erwähnten Engelnamen.[9]) Auf einer andern Stelle lesen wir: „Gottes Name wurde mit dem jedes Engels vereinigt“, es heißt: „Denn mein Name ist in ihm“.[10]) Ferner: „Die Engel wurden nicht am ersten Tage geschaffen, daß man nicht sage, die Engel Michael und Gabriel waren bei der Himmelsschöpfung mitthätig.“[11]) Auf die Frage: „Wann wäre Gottes Ruhm größer, wenn es schädigende Geister, Schedim, giebt oder wenn es keine gäbe? lautete die Antwort: Gewiß, wenn es welche giebt und sie nicht schädigen dürfen“.[12]) Im Allgemeine war ihre Lehre darüber: „Die Engel sind Geschöpfe,[13]) deren Namen,[14]) Gestalt,[15]) Zahl,[16]) Gott verschieden ändert. Nicht ein Engel vermag zwei Botschaften zugleich vollziehen,[17]) ebenso vollziehen nicht

[1]) Ps. 68. 49. [2]) 2. S. 24, 17. [3]) Jesaia 33, 7. [4]) S. d. A. [5]) Vergl. den Artikel „Geister, gute und böse;“ auch „Ahasel“, „Geister“ und „Gespenster“. [6]) Midrasch rabba 4. Mos. Absch. 10. [7]) Daselbst 1. Mos. Absch. 75 und 78. [8]) Daselbst zu 4. Mos. Absch. 10. [9]) Jalkut zu Psalm § 797. Pesikta Rabbath cap. 21 S. 104. Tanchuma zu Jithro S. 14. [10]) Tanchuma zu משפטים 2. Mos. 23, 21. שמו של הב"ה משותף עם כל מלאך ומלאך שנ' כי שמי בקרבו. [11]) Midrasch rabba 1. Mos. Absch. 1 und Absch. 2. שלא נבראו מלאכים ביום ראשון שלא יאמרו מיכאל היו מותח בדרומו של רקיע וגבריאל בצפונו והב"ה באמצע. [12]) Jeruschalmi Berachoth Absch. 5, 6. Jalkut I. § 665. [13]) Midr. rabba 2. M. Absch. 15. [14]) Das. 1. Mos. Absch. 78. [15]) Das. 2. Mos. Absch. 15. [16]) Das. 3. Mos. Absch. 31. [17]) Das. 1. Mos. Absch. 50.

zwei Engel eine Botschaft.[1]) Aber wie vereinigt sich mit dieser Darstellung der Ausspruch eines Volkslehrers Simon ben Lakisch (im 3. Jahrh.) der in Bezug auf den Ausspruch R. Chaninas, „die Namen der Monate kamen mit ihnen aus Babylonien", daß auch die Namen der Engel mit ihnen (den Exulanten) mitkamen,[2]) אף שמות מלאכים עלו עמהם מבבל, eine Angabe, die ihre volle Bestätigung durch die vorexilischen biblischen Bücher hat, wo die Engel ohne Namen vorkommen. Zeigt dies nicht von einem späteren Einfluß oder gar Entlehnung aus dem Parsismus? Wir sind mit dieser Frage an dem Hauptteil unseres Themas. Der erwähnte Ausspruch des genannten Volkslehrers mit seiner Hinweisung auf die vorexilischen Bibelbücher, wo die Engel keine besondern Namen haben, dient Vielen als Beweis der Annahme, daß das Judentum in seinen Lehren und Gesetzen Mehreres dem Parsismus entlehnt habe. Wir haben uns oben gegen diese Annahme erklärt und wollen hier unsere Gegenäußerung zu begründen suchen. Vor Allen bemerken wir, was wir schon oben dargelegt haben, daß die Engelnamen, die in den nachexilischen biblischen Schriften und im Midrasch vorkommen, eher eine Bekämpfung des Parsismus als eine Entlehnung aus ihm sein kann. Andererseits muß zugegeben werden, daß die späteren Angaben von Engelnamen in den nachexilischen Schriften der Juden durch die Berührung des Judentums mit dem Parsismus hervorgegangen. Der Sachverhalt desselben ist dieser. Der Volksglaube der Juden in den babylonischen Ländern hat eine Menge vom Aberglauben des Parsismus in sich aufgenommen; der ganze Geister- und Gespensterspuk mit ihren Zauber- und Beschwörungsmitteln, den vielen sympathischen Kuren u. a. m. fand bei ihm ein neues Heim. Einen großen Teil davon bringen die Talmuden und Midraschim in ihren agadischen Aussprüchen, die daselbst den Charakter von Volkssage oder Volksglauben haben. Der gelehrte Gideon Brecher hat diesen jüdischen Volksglauben mit seinen Sagen in seiner Schrift: „Das Transcendentale im Talmud" (Wien 1860) zusammengestellt. Wir haben einen großen Teil desselben in den Artikeln unserer Realencyklopädie: „Geister, böse und gute;" „Geister und Gespenster", „Böses Auge", „Zauberei", „Amuletten", „Besprechung von Krankheiten", „Asmodi", „Satan", „Asasel", „Aberglaube" besprochen. Wie verhielten sich die Volks- und Gesetzeslehrer in der talmudischen Zeit gegen diesen vom Aberglauben des Parsismus geschwängerten Volksglauben? Denselben durch Wort und That zu bannen —, erschien ihnen als ein vergebliches Abmühen; sie suchten ihm eine monotheistische Grundlage zu verschaffen, ein Mittel, daß er nicht mit dem jüdischen Gottesglauben in Widerspruch kam. Der Volksglaube an gute und böse Engel, an gute und böse Geister wurde derart umgestaltet, daß dieselben, wie schon angegeben, im Gegensatze zum Parsismus als keine selbständige Wesen, sondern als von Gott geschaffene, von ihm abhängige und seine Aufträge vollziehende Geister gehalten werden sollen, die ursprünglich weder gut, noch böse sind, sondern so nach der Ausführung der göttlichen Aufträge genannt werden. Wir haben in den genannten Artikeln nachgewiesen, daß nach den Lehren der Volkslehrer die sogenannten bösen Engel und die bösen Geister auch Aufträge zu guten Werken erhalten und vollziehen können. Diese monotheistische Umbildung des von Parsismus erfüllten Volksglaubens der Juden in Babylonien war eine Konzession an denselben, ein Verfahren, das ältern Ursprunges ist, von dem schon das biblische Schrifttum berichtet. Es verbietet das mosaische Gesetz jede Opferdarbringung für die vom Volke gehaltenen bösen Geister (3. M. 17, 7) und doch gehörte die Absendung eines Opfers zum

[1]) Daselbst. [2]) Jeruschalmi Rosoh hasohana Absch. 1. Halacha 4.

Asasel zu den Werken des Tempelkultus am Versöhnungstage.[1]) Die Lösung dieses Widerspruches war, wie wir dies in dem Artikel „Asasel" (s. d. A.) nachgewiesen haben, daß diese Opferdarbringung auf streng monotheistischer Grundlage geschah; daher als Konzession an den Volksglauben von bösen Geistern gestattet war. Zwei Stiere wurden im Tempel zu Jerusalem am Versöhnungstage (s. d. A.) nach gesetzlicher Vorschrift als Opfer Gott geweiht, von denen der eine nach vollzogener Weihung als Opfer für Gott zum Asasel nach der Wüste geschickt wurde. Es war eine Umbildung des Volksglaubens auf monotheistischer Grundlage, die hier vollzogen wurde. Ein zweites Beispiel solcher Umbildung als Konzession an den Volksglauben finden die Gesetzes- und Volkslehrer in dem Gesetze und der Einführung der Opferdarbringung überhaupt. „Ein Prinz", so lehrten sie,[2]) „erlaubte sich in seinem Hochmut den Genuß verbotener Speisen: Der König hörte davon und befahl seinem Sohne, er möchte von nun an täglich an seinem Tische speisen, damit er so von seiner Sünde lasse." So verhielt es sich mit dem Opfergesetze, Israel war dem Götzendienste ergeben, es brachte den Waldteufeln Opfer (3. M. 17, 8) auch opferte es auf Anhöhen. „Da sprach Gott, mir bringet im Heiligtum Opfer, damit ihr vom Götzendienste abgehalten und gerettet werdet." Welche Gestalt diese nach dem jüdischen Gottesglauben umgestaltete Engel- und Geisterlehre des Parsismus im Volksglauben der Juden annahm, darüber bitten wir die Artikel „Engel" und „Geister, böse und gute" in unserer Realencyclopädie nachzulesen. Eine weitere Frage wäre, ob der Auferstehungsglauben mit dem von einer künftigen Welt, „olam haba", עולם הבא, und dem eines Weltgerichts aus dem Parsismus entlehnt wurde, auch darüber geben die betreffenden Artikel Aufschluß. Zur Litteratur über Parsismus und Judentum nennen wir: Orient 1851, S. 750; Baer, Leben Abrahams; Schorr, Hachaluz 1865; Ben Chanaja 1865, S. 637 und 720; Jeschurun 1871; Kohut, Angeologie; Weiß, Tradition II. Absch. 1, S. 12 u. S. 16—124, Rahmer, Litteraturblatt 1875, Nr. 11; Geiger, Zeitschrift, B. IV. S. 70; VII. S. 168.

R.

Religion, דרך ה׳, Weg Gottes; auch יראת אלהים, Gottesfurcht. I. Name und Bedeutung. Ueber „Religion" versteht man im Judentume den Gottesglauben und die Gottesverehrung mit ihren Lehren und Gesetzen des Rechts und der Menschenliebe. Der Name „Religion" ist lateinischen Ursprunges und kommt im biblischen Schrifttume nicht vor; die Benennungen dafür sind da: 1. Glaube, אמונה;[3]) 2. Gottesfurcht, יראת ה׳, auch יראת אלהים,[4]) eine Bezeichnung, die nicht in knechtischem Sinne, sondern in der Bedeutung von „Ehrfurcht", Gottesverehrung, zu nehmen ist, als Ausdruck der freien Selbstempfindung, der eigenen Erkenntnis — nach: „Siehe, Gottesfurcht ist das Erste der Erkenntnis",[5]) „Und nun, Israel, was verlangt der Ewige, dein Gott, von dir, als nur den Ewigen, deinen Gott, zu fürchten (zu ehrfürchten), in seinen Wegen zu wandeln, ihm zu dienen und ihn zu lieben";[6]) 3. Weg Gottes, דרך ה׳ nach: „Wandle vor mir und werde vollkommen";[7]) „daß du den Weg des Ewigen

[1]) Siehe den Artikel: „Asasel." [2]) Midrasch rabba zu 3. Mos. Absch. 22. לפי שהיו להוטים אחר עבודה זרה. [3]) Nach Ps. 119, 86, כל מצותיך אמונה und das. 119, 30 דרך אמונה בחרתי. Bei den Juden im Mittelalter war der Gebrauch dieses Ausdruckes für „Religion" allgemein. [4]) 1. Mos. 26, 11; 5. Mos. 6, 2. Vergl. den Artikel „Gottesfurcht" in Abth. II dieser R.-E. [5]) Spr. Sal. 1, 7. [6]) 5. Mos. 10, 12. [7]) 1. Mos. 17, 1.

beobachtest, Recht und Wohlthun vollziehest";[1]) 4. Dienst Gottes, עבודת ה׳ mit der nähern Angabe: „ihm zu dienen mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele."[2]) In ihrem weitern Begriffe heißt sie auch: „Bund Gottes", ברית ה׳, und Lehre des Ewigen", תורת ה׳ II. Wesen, Gestalt und Charakteristik. In obiger Bezeichnung der Religion im Judentume als des Gottesglaubens und der Gottesverehrung mit ihren Lehren und Gesetzen des Rechts und der Menschenliebe ist zugleich die Angabe ihres Wesens, ihrer Gestalt und ihrer Charakteristik mit begriffen. Der Gottesglaube enthält die Gottesidee des Judentums. Ihre Darstellung in dem biblischen und nachbiblischen Schrifttume kennt Gott in seiner Geistigkeit, Einheit und Heiligkeit,[3]) zu denen noch die andern Eigenschaften Gottes als z. B. Allgegenwart, Gerechtigkeit, Liebe, Gnade, Barmherzigkeit u. a m. hinzukommen, die dem inweltlichen Walten Gottes entnommen sind. Gott wird als Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt gehalten. Wir haben über diese Zeichnung Gottes in den Artikeln „Gott", „Allgegenwart Gottes", „Allmacht Gottes", „Gerechtigkeit Gottes", „Heiligkeit Gottes", „Liebe Gottes", „Gnade und Barmherzigkeit Gottes", „Schöpfung", „Welterhaltung und Weltregierung Gottes" ausführlich gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Dieser Gottesglaube stellt in seinem praktischen Teile Lehren und Gesetze auf, die dem Menschen den Weg zur geistigen und leiblichen Glückseligkeit zeigen und so für ihn eine Heilsstiftung bilden. Diese Lehren und Gesetze sind, wie bereits oben angegeben, die der Ethik, des Rechts und des Kultus. Die Gesetze des Rechts und der Ethik sind ebenso Teile der Religion, die ihr Wesen bilden, als die des Kultus und der Dogmatik; es giebt keine Scheidung zwischen dem Gesetze des Weltlichen und Göttlichen, beide bilden das Wesen der Religion und das ist das Charakteristische der Religion des Judentums. *a.* Der Mensch, geistige Begabung, Willensfreiheit, Böses, Sünde, Offenbarung, Heilsstiftung; Israel, Beruf und Aufgabe, Gottesreich und Zukunft. Der Mensch ist unter den Geschöpfen vermöge seines Geistes das bevorzugteste Wesen. Seine geistigen Anlagen befähigen ihn zum Selbstdenken und Selbsturteilen; seine Gefühle und Empfindungen lassen ihn auch das Wohl und Weh Anderer mitfühlen und mitempfinden, und vermöge seiner Willensfreiheit kann er über sich selbst bestimmen und seine Lebensweise wählen. So wird der Mensch als im Ebenbilde Gottes geschaffen gehalten,[4]) und vom Psalmisten als zum Herrscher in der Schöpfung, mit Hoheit und Würde geschmückt, bezeichnet, der nur mit Geringem der Gottheit nachgesetzt ist.[5]) Aber in dieser hohen Auszeichnung des Menschen liegt zugleich die Möglichkeit seines Falles. Vermöge seiner Willensfreiheit kann er auch sich das ihm Schädliche wählen, den Weg des Bösen betreten, der Sünde verfallen und ein unglückseliges Leben führen. „Der Mensch in all seinem Glanze, wenn er es nicht versteht, gleicht dem Vieh, das sprachlos ist". (Ps. 49, 21). „Wehe denen, die das Böse gut nennen und das Gute böse, die Finsternis zum Lichte machen und Licht zur Finsternis, die Bitteres zu Süßem und Süßes zu Bitterem (Jesaia 5, 20). Diesem Uebel vorzubeugen, ist die Religion da, die mit ihren Lehren und Gesetzen der Offenbarung (s. d. A.) dem Menschen den Weg des Guten, der Tugend und Glückseligkeit zeigt — mit dem Rufe: „Siehe, ich lege dir vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse, wähle das Leben!"[6]) ferner: „Ohne Offenbarung verwildert das Volk; beobachtet er das Gesetz, heil ihm".[7] Es sind dies die auf Sinai geoffenbarten

---

[1]) Das. 1. Mos. 18, 19. [2]) 1. Mos. 11, 13. [3]) S. d. A. [4]) 1. Mos. 1, 27. Siehe: „Ebenbild Gottes". [5]) Ps. 8, 4—10. Vergl. Ps. 139, 14. [6]) 5. Mos. 30, 15, 19. [7]) Spr. Sal. 29, 18.

Gesetze, die „zehn Gebote“, mit den sie erweiterten Lehren und Bestimmungen des Rechts, der Ethik, des Gottesglaubens und der Gottesverehrung im Pentateuch und den andern biblischen Schriften.[1]) Die Verkündigung derselben geschah erst an die Israeliten durch Moses; sie sollten eine Heilsstiftung zunächst für das israelitische Volk werden, um von da in die Völker für die ganze Menschheit einzuziehen. Israel war bestimmt, diese Heilsstiftung mit ihren Segnungen in seiner Mitte zu verwirklichen, ihre Lehren und Gesetze zu erhalten und weithin zu verkünden, bis sie ein Gemeingut aller Menschen geworden und sie ein Gottesreich bilden, wo Gott in Wahrheit erkannt, verehrt und angebetet wird und die Menschen zu Werken des Rechts und des Friedens in gegenseitiger Liebe und Achtung verbunden sein werden. Das Böse und die Sünde,[2]) lehrt das Judentum, sind nicht mit dem Menschen mitgeboren, bilden auch keine Wesen an sich; Gott hat alles gut geschaffen[3]) und das Böse hat keine Stätte bei ihm.[4]) Dieselben entstehen infolge unseres Fehls, das durch Anreiz des Sinnlichen zum übermäßigen Genuß oder durch Verwirrung der Begriffe — sich des Menschen bemächtigt. „Zwei Makler der Sünde, heißt es: existieren, das Auge und das Herz; das Auge sieht und das Herz gelüstet“;[5]) ferner: „Weichet nicht ab nach eurem Herzen und euren Augen, denen ihr nachbuhlet“.[6]) In diesem Sinne wird auch die Vergeltung angegeben. Der Lohn des Guten ist die Frucht des Guten und die Strafe des Bösen sind die Folgen des Bösen. „Das Böse verfolgt die Sünder“;[7]) „Die Person, welche sündigt, stürzt sich in den Tod“.[8]) Von dieser Bibellehre sind die Angaben der Mystik zu unterscheiden, welche auch von der Vergeltung nach dem Tode sprechen.[9]) β. Der Mensch zu Gott, die Gottesverehrung. Die Lehren und Gesetze der Gottesverehrung haben die Befestigung des Gottesglaubens in der oben angegebenen Gestalt zu ihrem Ziele. Es gehören hierher die gottesdienstlichen Handlungen im Gotteshause und in der Familie, als die Feier des Sabbats (s. d. A.), der Feste (s. d. A.); ferner das Gebet, die Institution der Vorlesung aus der Thora und den Propheten u. a. m. an diesen Tagen, denen wir als besonders wichtig die Volksbelehrung und den Jugendunterricht anreihen, die im ersten Staatsleben durch die Leviten (s. d. A.) und die Propheten (s. d. A.) und im zweiten Staatsleben und nach demselben durch die Volks- und Gesetzeslehrer besorgt wurden. „Versammle das Volk“, heißt es, „die Männer, die Frauen, die Kinder und den Fremden in deinem Thore, daß sie hören und lernen, den Ewigen, euren Gott, zu ehrfürchten und zu beobachten alle Worte dieser Lehre“;[10]) ferner: „Schärfe sie deinen Kindern ein; rede von ihnen, wenn du sitzest in deinem Hause, gehst auf dem Wege, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst;[11]) sie (die Leviten) lehren deine Rechte, Jakob, und deine Lehre, Israel“.[12]) Ausführlicheres darüber bitten wir in den Artikeln „Vorlesung aus der Thora“, „Unterricht“, „Lehrer“, „Erziehung“ nachzulesen. γ. Der Mensch zu sich selbst. Die hierher gehörenden Lehren des biblischen und nachbiblischen Schrifttums bezeichnen die Arbeit zur Selbstbildung und Selbstveredlung als das Erste der Pflichten des Menschen zu sich selbst. Es gehören hierher die Ausbildung seiner geistigen Anlagen und das Ringen nach besserer Erkenntnis. Wir lesen darüber: „Der Pfad des Lebens geht für den Denker aufwärts, damit er nicht in den Abgrund stürze“.[13]) „Ein Lebensquell ist der Verstand seinem

---

[1]) Siehe diese Artikel einzeln. [2]) Siehe: „Böses“ und „Sünde“. [3]) Nach 1. M. 1, 31. Gott sah Alles, was er gemacht, und siehe, es war sehr gut. [4]) Ps. לא יגורך רע. [5]) Midrasch rabba zu Schelach Lecha עינא ולבא תרי סרסורי דחטאי נינהו [6]) 4. M. 15, 39. [7]) Spr. Sal. [8]) Ezechiel. [9]) Siehe: „Lohn und Strafe“ und „Vergeltung“. [10]) 5. Mos. 31, 11. [11]) 5. Mos. 5, 7. [12]) Das. 33, 10. [13]) Spr. Sal. 15, 24.

Besitzer";[1]) „der Weisheit Anfang ist, erwirb Weisheit, und mit all deinem Gute verschaffe dir Einsicht";[2]) „Der Sittenlehre wende dein Herz zu, den Lehren der Erkenntnis dein Ohr";[3]) „Die Lippen der Weisen verbreiten Erkenntnis, das Herz der Thoren Unsinn";[4]) „Es giebt keinen größern Reichtum, als den der Erkenntnis, keine größere Armut als die an Erkenntnis";[5]) „Wo Wissen ist, da ist Alles, aber wo dasselbe fehlt, was ist da? Erwirbst du Erkenntnis, was mangelt dir?"[6]) Nächst der Ausbildung des Geistes wird an die Veredlung des menschlichen Herzens erinnert. „Vor aller Macht hüte dein Herz, denn des Lebens Strömungen gehen von ihm aus";[7]) „das Herz und die Augen sind Makler der Sünde";[8]) die Frevler sind in der Gewalt des Herzens, aber die Gerechten haben das Herz in ihrer Gewalt".[9]) Neben diesen Zwei gilt als Drittes der Umgang mit Weisen und Tugendhaften. „Wer mit Weisen umgeht, wird selbst weise, aber wer sich zu Thoren gesellt, verdirbt";[10]) „Mein Sohn, wenn Sünder dich verlocken, willige nicht ein; mit ihnen gehe nicht auf einem Wege, von ihrem Pfade halte deine Füße zurück".[11]) Ferner wird zur leiblichen Selbstpflege und Selbsterhaltung gemahnt. Obenan gehört hierher die Sorge, sich gesund zu erhalten und Alles zu vermeiden was demselben hinderlich werden kann. Die Mahnungen darüber sind: „Und hüte dich und hüte dein Leben";[12]) „Gesunder Leib ist besser als Gold, und ein heiteres Gemüt, mehr denn Perlen";[13]) „Wer seiner Seele wohlthut, ist ein frommer Mann, aber wer sich peinigt, ist grausam".[14]) Man halte sich fern von Allem, was schädlich wird; sei besonnen und mäßig in allen Lebensgenüssen. „Sei nicht unter den Weinsäufern und gehöre nicht zu den Fleischschlemmern";[15]) „Wehe denen, die am frühen Morgen schon nach starken Getränken jagen, am späten Abend vom Weine glühen, Zither und Harfe, Pauke, Flöte und Wein ihre Gelage sind, das Thun des Ewigen betrachten sie nicht".[16]) Dagegen heißt es: „Wer sich beherrscht, ist besser als ein Städteeroberer";[17]) „Wer ist stark? der seinen Trieb bezwingt".[18]) Der Mosaismus stellt eine Anzahl von Speisegesetzen auf, an deren Schluß es heißt: „Machet eure Person nicht zum Abscheu, verunreinigt euch nicht und werdet nicht unrein, denn, ich der Ewige, bin heilig".[19]) Außer den Speisegesetzen gehörten zur Erhaltung der leiblichen Gesundheit die Reinhaltung des Körpers. „Der Mensch wasche täglich sein Gesicht, Hände und Füße schon wegen der Ehre seines Schöpfers".[20]) Zur Sicherung seines Lebensunterhalts wird zur Arbeit in jeder Gestalt und zur Erlernung eines bestimmten Gewerbes gemahnt. Wir haben darüber in den Artikeln „Arbeit", „Handwerk", „Ackerbau" ausführlich gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen. *δ.* Die Pflichten des Menschen zu seiner Familie. Die Familie und das Familienleben, wie beides sich bei den Juden bis in die Gegenwart hinein durch innige Liebe des Mannes und Weibes, durch aufopfernde gegenseitige Hingebung der Eltern und ihrer Kinder, durch Aufhilfe der verarmten Verwandten u. a. m. ausgezeichnet haben, bildet den Glanzpunkt des Judentums und verdienen die Aufmerksamkeit des Kulturhistorikers. Wodurch hatten sie sich so segensvoll aufgebaut? Die biblische Gottesidee mit ihren Mahnungen zu den Werken der Gottähnlichkeit waren es, sie bildeten den Boden, auf

---

[1]) Das. 16, 22. [2]) Das. 4, 7. [3]) Das. 23, 11. [4]) Das. 15, 7. [5]) Gemara Kethuboth S. 68. [6]) Daselbst und Nedarim S. 41. [7]) Spr. Sal. 4, 23. [8]) Midrasch rabba zu Schelach Lecha am Ende. עני ולבא סרסורא דחטאי נינהו. [9]) Das. zu 1. M. Absch. 67. [10]) Spr. Sal. 13, 20. [11]) Das. 1, 10, 15. [12]) 5. Mos. 4, 9. [13]) Sirach 30, 14. [14]) Spr. Sal. 11, 17. [15]) Spr. Sal. 23, 20, 21. [16]) Jesaia 5, 11, 22, 22, 23. [17]) Spr. Sal. 16, 32. [18]) Aboth. 4, 1. [19]) 3. M. 11, 43. [20]) Gemara Sabbath S. 51b. רוחץ אדם פניו ידיו ורגלו מפני כבוד קונו. Mehreres siehe: „Reinheit", „Baden", „Bäder", „Heilbäder" in Abt. I u. II.

dem die Familie und das Familienleben so herrlich emporgewachsen und solch schöne Blüten getrieben. Die Ehe (s. d. A.) ist da eine auf dem Prinzip der Heiligkeit, Freiheit und Liebe vollzogene Verbindung des Mannes und Weibes zum gemeinsamen Wirken, gegenseitiger Stütze und Achtung. Dieser ihr Ehebund wird als Gottesbund betrachtet mit der nähern Angabe, daß Gott Zeuge der Eheschließung ist, der über ihre Aufrechthaltung wacht. „Der Ewige ist Zeuge zwischen dir und der Frau deiner Jugend, gegen die du treulos handelst, und sie ist deine Genossin!"[1]) Das Liebesband, welches Mann und Weib zum freudigen Zusammenleben umschlingt, gilt dem Propheten als Bild der Verbindung Gottes mit dem Menschen.[2]) Kinder werden als Segen des Haus- und Familienlebens angesehen. „Siehe, ein Erbe des Ewigen sind Kinder";[3]) „Deine Frau, wie ein fruchtbarer Weinstock an den Wänden deines Hauses, deine Kinder, wie Oelbäume gepflanzt um deinen Tisch".[4]) Auch die Liebe der Eltern gegen die Kinder wird als Bild der Liebe Gottes zu den Menschen aufgestellt. „Der Ewige hat dich getragen, wie ein Vater seinen Sohn trägt";[5]) „Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt, erbarmt sich der Ewige seiner Verehrer".[6]) Aber auch die Pietät der Kinder gegen die Eltern wird mit Nachdruck eingeschärft. Der Dekalog hat das Gebot: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebest auf dem Erdreich, welches der Ewige, dein Gott, dir gegeben". Verschärft wird dasselbe durch das Gesetz, das den Tod bestimmt, wer seinem Vater oder seiner Mutter flucht. In den Sprüchen Salomos heißt es: „Wer seinem Vater und seiner Mutter flucht, dessen Leuchte erlischt in dunkler Nacht" (20, 20; 30, 11). „Das Auge, das des Vaters spottet und den Gehorsam gegen die Mutter schmäht, hacken die Raben des Thales aus, fressen die Jungen des Adlers (das. 30, 17). Ausführliches darüber bringen die Artikel: „Familie", „Ehe", „Ehepflichten", „Kinder und Eltern". ε. Der Mensch zu seinem Nebenmenschen. Die Zeichnung der hierher gehörenden Lehren und Gesetze hat der Dekalog in dem 6., 7., 8., 9. und 10. Gebot und 3. Mos. 19, 2—37 angegeben. An ihrer Spitze steht der Ausspruch: „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott", welcher den Grund und das Prinzip derselben bildet. Die Heiligkeit Gottes wird als Vorbild für des Menschen Heiligkeit aufgestellt. „Wie der Mensch, so sein Gott, und wie sein Gott, so der Mensch", dieser Ausspruch könnte hier als Aufschrift gesetzt werden. Eine bestimmtere Angabe darüber stellen die späteren Volks- und Gesetzeslehrer im talmudischen Schrifttume in dem Satze auf, „Es heißt: „dem Ewigen, eurem Gotte, sollet ihr nachwandeln" (5. M. 13, 5), wie vermag der Mensch Gott nachzuwandeln? Wandle seinen Eigenschaften nach, d. h. wie er barmherzig ist, sei auch du; wie er gnädig ist, so sei auch du".[7]) Zwei ältere Volks- und Gesetzeslehrer, Hillel I (s. d. A.) und R. Akiba (s. d. A.) bezeichnen das Gebot der Nächstenliebe in 3. M. 19, 34 „und liebe deinen Nächsten, wie dich selbst", als das Hauptgesetz in der Thora.[8]) Es bilden die Heiligkeit Gottes und die Nächstenliebe den Boden der Pflichten des Menschen zu seinem Nebenmenschen. Dieselben werden in negativer und positiver Fassung angegeben. Die in negativer Fassung sind im Dekalog: Nicht falsch zu schwören, nicht zu morden, keinen Ehebruch zu treiben, nicht zu stehlen, kein falsches Zeugnis gegen den Nächsten abzulegen und nicht zu gelüsten. In 3. M. 19 werden dieselben wiederholt, als: Nicht zu stehlen, zu leugnen, zu lügen, falsch zu schwören, nichts vorzuenthalten, nicht zu rauben, nicht den Lohn des Miethlings über Nacht

---

[1]) Maleacht 2, 14. [2]) Hosea 1 und 2. [3]) Ps. 126, 3. [4]) Das. 128, 3. [5]) 5. Mos. 1, 31. [6]) Ps. 150, 16. [7]) Gemara Sote am Ende הדבק במדותיו מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון. [8]) Siehe: „Nächstenliebe".

zurück zu halten, dem Tauben nicht zu fluchen, dem Blinden keinen Anstoß in den Weg zu legen, nicht als Verläumder einher zu gehen, das Ansehen des Großen nicht zu schonen, nicht bei dem Blute seines Nächsten gleichgültig dazustehen, den Bruder nicht zu hassen, über seinen Diener nicht mit Strenge zu herrschen u. a. m. Die positiven Bestimmungen sind: Vater und Mutter zu ehren,[1]) den Nächsten und Fremden, wie sich selbst zu lieben, den Greisen zu ehren, vor ihm aufzustehen, der Gerechtigkeit nachzufolgen,[2]) das Recht zu vollziehen (s. Recht), Wahrheit zu reden, Werke der Wahrhaftigkeit (s. d. A.) zu vollbringen u. a. m. Hierzu kommen eine Anzahl von Wohlthätigkeitsbestimmungen, über welche wir auf die Artikel „Wohlthätigkeit", „Almosen", „Arme und Dürftige", „Armenfürsorge" verweisen. Eine Zusammenfassung dieser Pflichten geschieht bei den Propheten und Psalmisten. In Micha 6, 8 lesen wir: „Lasse es dir, o Mensch, gesagt sein, was gut ist und der Ewige von dir fordert: die Vollziehung des Rechts, die Liebe zum Wohlthun und den verborgenen Wandel mit dem Ewigen, deinem Gott." Mehr in Jesaia 33, 15: „Wer gerecht wandelt, redlich spricht, Gewinn der Bedrückung verschmäht, die Hände von Bestechung fernhält, sein Ohr vor Blutrache verstopft und seine Augen vom Bösen wegwendet". Deutlicher noch in Psalm 15: „Wer aufrichtig wandelt, Gerechtigkeit ausübt, Wahrheit im Herzen redet, mit seiner Zunge nicht verleumdet, seinem Nächsten keine Schmähung zufügt, den Verwerflichen gering achtet, aber den Gottesfürchtigen ehrt, den Eid nicht bricht, sein Geld nicht auf Zins leiht und keine Bestechung gegen Unschuldigen nimmt". 8. Der Mensch zum Staate und zur Obrigkeit. Wir haben darüber in den Artikeln „Obrigkeit", „König", „Aelteste" und „Staat" schon gesprochen und bringen hier aus denselben das Hauptsächlichste. Der Erste von den Propheten, der von dem Verhältnisse des Israeliten zum Staate außerhalb Palästinas spricht, ist Jeremia (s. d. A.). Seine Worte wurden bei den Israeliten gleich einem heiligen Vermächtnisse hochgehalten und als Norm für ihr Verhältnis zum Staate und zur Obrigkeit in den Ländern ihrer verschiedenen Wohnsitze aufgestellt. Dieselben lauten: „Suchet das Heil der Stadt (des Staates in weiterm Sinne), wohin ich euch geführt und flehet zum Ewigen für dieselbe, denn in ihrem Wohle wird euch wohl sein. Bauet Häuser und bewohnet sie, pflanzet Gärten und verzehret ihre Frucht. Nehmet Weiber und zeuget Söhne und Töchter und nehmet euren Söhnen Weiber, und euren Töchtern gebet Männer; mehret euch dort und mindert euch nicht".[3]) Als erste Pflicht gegen Staat und Obrigkeit ist der Gehorsam gegen die Gesetze und deren Organe Auf Ungehorsam und Auflehnung gegen die Obrigkeit setzt der Mosaismus die Todesstrafe.[4]) Ein späterer Volks- und Gesetzeslehrer Samuel (s. d. A.) stellt die Lehre auf: „Das Gesetz des Staates ist ein vollgültiges Gesetz".[5]) In den Spr. Sal. lesen wir: „Ich sage, das Gebot des Königs wahre, schon wegen des Schwures bei Gott";[6]) „Wer das Gesetz hält, wird nichts Böses erfahren";[7]) „Mein Sohn, fürchte Gott und den König und lasse dich nicht mit Umstürzlern ein".[8]) Als Zweites wird angeordnet: alle Lasten mitzutragen und die Erfüllung sämtlicher Bürgerpflichten. Die hierher gehörenden Lehren sind: „Die Regierung auf der Erde ist wie die des Himmels".[9]) „Man darf sich keiner Steuer entziehen".[10]) In Bezug auf Gehorsam gegen Staatsbeamte: „Der Diener des Königs ist wie der König selbst".[11]) III. Geschichte. Die Geschichte der

[1]) Siehe „Kinder und Eltern". [2]) 5. Mos. 16, 20. [3]) Jeremia 29, 5—7. [4]) 5. Mos. 17, 8—13. Siehe: „Obergericht". [5]) Siehe: „Samuel" Baba kama S. 112 דינא דמלכותא דינא. [6]) Koheleth 8, 3. [7]) Das. V. 5. [8]) Spr. Sal. 24, 21. [9]) Berachoth S 58 מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיע. [10]) Baba kama אסור להבריח את המכס. [11]) Sifre zu 5. Mos. 1, 7. Gemar Schebuoth S. 44 עבד מלך כמלך.

jüdischen Religion im biblischen und nachbiblischen Schrifttume der Juden ist mit der Geschichte des jüdischen Volkes aufs engste verbunden. Sein erster Urahn Abraham wird als erster Gottesgläubiger und Gottesverkünder gekannt. Im 1. B. Mos. 12, 8 heißt es von ihm: „Er baute einen Altar und rief im Namen des Ewigen", und im 1. B. 18, 19 lesen wir: „Denn ich habe ihn erkannt, daß er seinen Söhnen nach ihm befehlen werde, den Weg des Ewigen zu beobachten, Wohlthun und Recht zu vollziehen, damit der Ewige über Abraham bringe, was er ihm verheißen hat". Diese Verheißung an Abraham war nach 1. Mos. 12, 2, 3: „Ich werde dich zu einem großen Volke machen, dich segnen und deinen Namen groß machen, daß du zum Segen werden wirst". Ferner: „Ich segne, die dich segnen; fluche, die dir fluchen; es werden sich mit dir alle Geschlechter der Erde segnen". Wie dieser Gottesglaube sich auf Isaak, seinen Sohn, und von diesem auf Jakob und dessen Nachkommen, die Israeliten, verpflanzt habe, darüber sprechen die Stellen von den Gottesverheißungen für Israel und die Menschheit. Die Bildung einer Gemeinde für diesen Gottesglauben geschah bei den Israeliten durch Moses nach ihrem Auszug aus Aegypten. Vor Sinai empfing er die zehn Gebote, die Grundlehren und Grundgesetze dieses Gottesglaubens. Er schloß mit ihnen den Gottesbund und vereinigte sie zu einer Gottesgemeinde. „Ihr habt gesehen", lautete die Anrede Moses an sie, „was ich für euch in Aegypten gethan, ich trug euch auf Adlerflügeln und brachte euch zu mir. Und nun, wenn ihr höret auf meine Stimme und beobachtet meinen Bund, werdet ihr mir sein ein erwähltes Volk von allen Völkern, denn mir gehört die ganze Erde. Ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk." So wurden die Israeliten zu einem religiös-ethischen Gemeinwesen vereinigt, das sich einst über alle Völker ausbreiten sollte. In Israels Mitte sollte der Gottesglaube mit seinen Lehren und Gesetzen des Kultus, des Rechts und der Sittlichkeit als eine Heilsstiftung für die Menschheit erst seine Verkörperung erhalten, um von da heilbringend in die Menschheit einzuziehen. Wir lesen darüber: „Und es geschieht am Ende der Tage, fest steht der Berg des Gotteshauses auf der Spitze der Berge, er ragt unter den Hügeln hervor, zu ihm strömen alle Völker. Und es wandeln viele Völker und rufen: „Lasset uns hinziehen auf den Berg des Ewigen, in das Haus des Gottes Jakobs; wir lassen uns belehren von seinen Wegen, wandeln auf seinen Pfaden, denn von Zion geht die Lehre aus und das Wort des Ewigen aus Jerusalem. Und er richtet zwischen den Völkern und entscheidet unter den Nationen; sie schmieden die Schwerter zu Sicheln um, ihre Spieße zu Winzermessern; es erhebt nicht ein Volk gegen das andere sein Schwert, und sie lernen nicht mehr den Krieg".[1]) Aber die Erreichung dieses Zieles sollte eine Arbeit von Jahrtausenden werden. Erst mußten die heidnischen Reste in dem Leben und den Anschauungen der Israeliten vernichtet werden, es entstanden Kämpfe und Gegenkämpfe während des ganzen ersten Staatslebens der Israeliten in Palästina, die mit dem Zusammenbruch dieses Staatslebens und der Zerstreuung der Israeliten endeten. Der Leib mußte erst gebrochen werden, damit der Geist sich desto freier bewege. Durch die Zerstörung des Staates und Hinauswanderung der Israeliten unter die Völker war der besseren Erkenntnis die Bahn gebrochen. Alles Heidnische, das sich in Israels Mitte eingeschlichen hatte, der Wahn- und Aberglaube des Götzendienstes war vernichtet; die religiös-sittlichen großen Lehren und Wahrheiten der Religion Israels bemächtigten sich der Gemüter, und Alle drängten sich zur alten jüdischen Lehre. Im zweiten jüdischen Staatsleben war die völlige Umwandlung des Volkes zu seiner Religion vollbracht. Den weitern Fortgang

[1]) Micha 4, 1—8; Jesaia 2, 2—8.

ihrer Geschichte haben wir in den Artikeln: „Judentum“, „Religionsgespräche“, „Lehre und Gesetz“, „Hellenismus“, „Griechentum“, „Ausbreitung des Judentums“, „Rabbinismus“, „Christentum“, „Religion des Judentums im Dienste der Menschheit“ ausführlich behandelt und bitten wir, das Weitere darüber dort nachzulesen.

Religionspfleger, תומכי ומחזיקי אמונה, Rabbiner, Religionslehrer und Prediger. I. Name, Bedeutung und Bezeichnung. Der Name „Rabbiner“ ist, ursprünglich neuhebräisch, die verlängerte Form von „Rabbi“ mit der Endsilbe „ner“, entsprechend dem hebräischen „nu“, נו, „unser“ und bedeutet „unser Lehrer“, „Rabbenu“ oder hängt mit dem aramäischen Titel „Rabban“, רבן,[1] Lehrer zusammen. Der gewöhnliche Name für „Rabbiner“ ist im talmudischen Schrifttum „Rabh“, רב, Lehrer, Meister und Herr; er galt als Ehrentitel des Gelehrten, der in Anreden eine Steigerungsform durch Anhängung des Suffix i, י, „mein“ am Ende als „mein Lehrer, Rabbi“, רבי, erhält.[2] Ein fernerer Name daselbst: „Rabban“ רבן, auch Rabbana, רבנא bedeutet nicht blos „Lehrer“, „Herr“ oder „Meister“, sondern auch „Oberer“ als „Lehr- und Volksoberhaupt“ und war der Ehrentitel des Synhedrialpräsidenten in Palästina, der die Verhandlungen in den Synhedrialsitzungen leitete und sanktionierte. Es führten diesen Titel die Patriarchen, Nessiim, aus dem Hause Hillel I. (s. d. A.) als: Gamaliel I. u. a. m. Mit dem Titel „Rabbi“, רבי werden fast sämtliche Gesetzes- und Volkslehrer in Palästina genannt, als Rabbi Josua (s. d. A.), Rabbi Akiba (s. d. A.), Rabbi Jose (s. d. A.) u. a. m. Die Zeit des Gebrauchs dieser Titulaturen bei den Gelehrten in Palästina war die des Jahrhunderts vor der Eroberung Jerusalems durch Titus (s. d. A.) und später. Die Gelehrten aus früherer Zeit werden noch ohne dieselben genannt als z. B.: Simon der Gerechte, Antigonus aus Socho, Jose Sohn Joeser, Jose Sohn Jochanan, Josua Sohn Perachja, Nitai aus Arbela, Juda Sohn Tabai u. a. m. Bei den Gelehrten in Babylonien (s. d. A.) war nur der Titel „Rabh“, רב, Lehrer, als z. B. Rabh Ada, רב אדא, Rabh Acha, רב אחא, u. a. m., ohne die Steigerungsform der Endsilbe i, י, „mein“, als Rabbi, רבי, mein Lehrer, üblich. Aus den Angaben von den Gesetzeslehrern des zweiten Jahrhunderts erfahren wir, daß in Palästina der Titel „Rabbi“, mein Lehrer, mit der erhaltenen Ordination (s. d. A.) des Gelehrten durch den Patriarchen, Nassi (s. d. A.) oder dessen Vertreter verbunden war, ähnlich dem Titel „Doctor“, Gelehrter, nach der Promotion auf den Universitäten. Daher soll auch in unserer Zeit nur der jüdische Gelehrte zur Führung des Titels „Rabbiner“ und zur Vollziehung von rabbinischen Funktionen (s. weiter) berechtigt sein, welcher von einer rabbinischen Autorität zum Rabbiner ordiniert wurde und im Besitz eines Rabbinerdiploms, Rabbinerbefähigungszeugnisses, התרת הוראה, von demselben ist (s. Ordination). II. Befähigung, Kenntnisse und rabbinische Autorisation. Die Anstellung eines würdevollen, befähigten Rabbiners wird mit Nachdruck empfohlen und vor Mißgriffen bei der Wahl desselben gewarnt. „Wer einen Unbefähigten zum Rabbiner (Dajan) anstellt, hat gleichsam eine Aschera (s. d. A.) neben den Altar Gottes gepflanzt (5. M. 16, 21).[3] Deutlicher wiederholt sich diese Mahnung im Schulchan Aruch (Ch. M. 8, 1) „Wer einen Unfähigen, der nicht mit der Wissenschaft der Thora vertraut ist, zum Rabbiner, Dajan, anstellt, wenn auch ihn alle wollen, und er andere gute Eigenschaften besitzt, übertritt

---

[1]) Siehe weiter. [2]) Vergl. Aboth 6, 10 בואיזה מקום אתה רבי, ebenso Matth. 23, 7.
[3]) Midrasch Agada zur Sidra Schoftim 19, edit. Buber, Wien, S. 194, המעמיד דיין שאינו הגון כאלו נטע אשרה

das Verbot in der Thora" (2. M. 19, 15); „Du sollst das Ansehen der Person nicht achten". Ferner: „Wer wegen seines Reichtums zum Rabbiner ernannt wird, dem gebührt nicht die dem Rabbiner gebührende Achtung".[1] „Viele Erschlagene fielen durch sie (Spr. Sal. 7, 26), das ist der Gelehrte der die Reife als Gesetzeslehrer nicht hat und dennoch lehrt".[2] In der Angabe der Kenntnisse, die den Gelehrten zur Bekleidung eines Rabbineramtes befähigen — haben wir die in früheren Jahrhunderten von der gegenwärtigen Zeit zu unterscheiden. So lange das Richteramt zum Wirkungskreis des Rabbiners gehörte, mußte derselbe Vertrautheit mit dem größten Teil des talmudischen und nachtalmudischen Schrifttums inklusive der vier Bücher des Schulchan Aruch (s. d. A.) besitzen, wozu noch die gründliche Belesenheit in den 24 Büchern der heiligen Schrift hinzukam, sodaß er überall heimisch sein und auf halachische Fragen sofort zu antworten verstehen mußte.[3] Anders gestalteten sich die Ansprüche auf den Bildungsgang und die Kenntnisse des Rabbiners in der neueren und neuesten Zeit. Im 18. Jahrhundert wurde den Rabbinern die Jurisdiktion in den meisten Staaten Deutschlands, ebenso in Frankreich, England und Oesterreich untersagt; die Vertrautheit mit dem jüdischen Recht war für den Rabbiner nicht mehr erforderlich und wurde von da ab immer seltener bei ihnen. Dagegen waren für ihn andere Wissensfächer notwendig. Gründliche Kenntnisse der Landessprache mit ihrer Litteratur, die Absolvierung eines Gymnasiums und darauf die weitere Ausbildung auf Universitäten in Geschichte, Philosophie, Pädagogik u. a. m. sind unabweisbar, dem sich der Besuch eines Rabbinerseminars anschließt zur Aneignung der jüdisch-theologischen Studien, als die des biblischen und talmudischen Schrifttums, der Geschichte und der Philosophie des Judentums u. a. m. Soll doch der Rabbiner der erste Religionslehrer für die Jugend in den Schulen, auf den Gymnasien, Realschulen werden, den Gottesdienst am Sabbat und Fest durch seine Predigt heben, in Freuden- und Trauerfällen durch seine Reden und Ansprachen die Gemüter bald freudig dankbar stimmen, bald sie auch beruhigen und trösten. Mit dieser Thätigkeit nach Innen ist eine würdige Vertretung des Judentums nach Außen ein dringendes Bedürfnis. Der Anstellung geht gewöhnlich die persönliche Vorstellung, verbunden mit einer Probepredigt, voraus. Zu den Zeugnissen, die über den Gang und den Erwerb seiner Studien berichten, gehört die rabbinische Autorisation des Kandidaten, welche die erlangte Befähigung, die vollständige Reife desselben für den Wirkungskreis des Rabbiners ausspricht. Wir haben in dem Artikel: „Ordinierung", „Ordination", die Weise der Autorisationserklärung des Kandidaten zum Rabbiner im Altertum, Mittelalter und in der Neuzeit ausführlich angegeben und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Nach dem talmudischen Schrifttum wurde beansprucht die Belesenheit in den 24 Büchern der heiligen Schrift (Midr. 13, 1. M. Absch. 1 und Absch. 27), die Kenntnis der heiligen Schrift, der Mischna, des Talmud und der Hagada (Midr. r. zu Hohelied p. 90) und endlich die Reife in diesen Wissensfächern, daß er jede halachische Frage beantworten kann. (Sabbat S. 114a). III. Aufgabe, Beruf und Wirksamkeit. Nach obiger Darlegung unterscheidet sich die Aufgabe eines Rabbiners in der Gegenwart von der im Altertume, des Mittelalters und der neueren Zeit sehr merklich. Zur Hauptthätigkeit des Rabbiners gehörte in allen Zeiten das Lehren, das Lehramt in den jüdischen Religionswissensfächern des biblischen, talmudischen und nachtalmudischen Schrifttums im Judentume, wozu Predigt und Vorträge aus der

[1] Schulchan Aruch Ch. M. 8, 2. [2] Soto S. 22a כי רבים חללים הפילה זו ת"ח שלא הגיע להוראה ומורה [3] Sabbath S. 114a זה ששואלין אותו דברהלכה בכל מקום ואומר ואפילו במסכת כלה

Geschichte des jüdischen Volkes für Jung und Alt in der Schule, der Synagoge, im Hause und an andern Orten gehören. Im ersten jüdischen Staatsleben waren der Stamm Levi, und zwar die Priester desselben, die Nachkommen des ersten Priesters Aaron (s. d. A.) und die andern Leviten (s. d. A.), die im Tempel u. a. a. O. ihren Dienst hatten, hierzu bestimmt. Wir lesen darüber: „Sie sollen unterscheiden, was heilig und unheilig, rein und unrein ist, und die Kinder Israel alle Satzungen lehren";[1]) „Sie lehren Jakob deine Rechte und Israel dein Gesetz".[2]) Noch bei den späteren Propheten heißt es von ihnen: „Und mein Volk sollen sie belehren zwischen heilig und unheilig und ihm die Unterschiede zwischen Rein und Unrein bekannt geben".[3]) Ebenso in Maleachi 2, 7: „Denn die Lippen des Priesters soll Kenntnis bewahren und Lehre suchen sie von seinem Munde, denn ein Engel des Ewigen, Zebaoth, ist er." Mit diesem Lehramt war zugleich die Rechtspflege, das Richteramt, mitverbunden. An der Spitze des Obergerichts stand ein Priester (s. Obergericht) und nach 1. Chr. 26, 29—32 bildete eine vierte Abteilung der Leviten den Richterstand, die zerstreut in den Städten in Verbindung mit den Ortsältesten auch die Rechtspflege übten. Unter der Regierung des Königs Josephat wurden Leviten mit der heiligen Schrift in das Land geschickt, um die Israeliten mit dem Gesetz bekannt zu machen. Anders gestaltete es sich nach der Wiedergründung des zweiten jüdischen Staatslebens unter Esra und Nehemia, wo sich ein eigener Stand von Gelehrten aus dem Volke bildete und das Lehramt in Religionssachen übernahm. Die Geschichte kennt sie unter dem Namen „Sopherim", (s. d. A.) Schriftgelehrte, „Tanaim" (s. d. A.), Gesetzeslehrer, und „Amoraim" (s. d. A.), Gesetzeserklärer. Dieselben bildeten vor und nach der Auflösung des jüdischen Staates durch Titus den Stand der Rabbiner, aus deren Mitte die Mitglieder des Synhedriums und die Ortsgelehrten der verschiedenen Städte gewählt wurden, welche neben dem Lehramte auch die Rechtspflege übten und die Richter waren. Es war dies keine Neuerung, da schon in 2. Mos. berichtet wird, daß Moses auf den Rat Jithros aus der Mitte des Volkes Richter gewählt und eingesetzt wurden. Ebenso spricht 5. Mos. 8, 9 von weltlichen Richtern. An der Stelle des Geburtsvorzuges war die Befähigung des Mannes getreten. Im 2. Jahrhundert kam es zu dem radikalen Ausspruch: „Aber ein Bastard, der gelehrt ist, soll einem Hohenpriester, der unwissend ist, vorgezogen werden",[4]) der vollständig den Rabbinerstand über den Geburtsstand des Stammes Levi zum Siege verhalf. Die Thätigkeit des Rabbiners war nun die eines Volks- und Gesetzeslehrers, verbunden mit der eines Richters. Von seinen Volksvorträgen im Gotteshause an Sabbat, Fest- und Fasttagen; sowie von seinen Reden bei Trauerfällen und zu freudigen Ereignissen haben wir in den Artikeln „Agada", „Predigt", „Leichenreden" und in den Biographien der einzelnen Gesetzeslehrer, Tanaim, und der Gesetzeserklärer, Amoraim, ausführlich gesprochen, auf die wir hier verweisen. Ganz besonders gehörte zu seinen Funktionen die Entscheidung über die an ihn gerichteten Fragen auf dem Gebiete des Kultus, der Speisegesetze und in Ehesachen nach dem schriftlichen und mündlichen Gesetz. Seine weitere Amtsthätigkeit war die Vollziehung von Trauungen (s. d. A.), Ehescheidungen (siehe Scheidung und „Get"), sowie die Vornahme der Zeremonie der Chaliza, der Entbindung von der Pflicht der Schwagerehe (s. Schwagerehe) u. a. m. Ein wichtiger Theil seiner Thätigkeit bildete die Errichtung und Leitung von Religionsschulen, sowie die Uebernahme des Unterrichts in den höhern Wissensfächern derselben; ebenso die Leitung des Gottesdienstes, das Studium der Thora und die Verbreitung

[1]) 3. Mos. 10, 10, 11. [2]) 5. Mos. 3, 10. [3]) Ezechiel 44, 22. [4]) Horajoth S. 13a, Mischna daselbst ממזר ותלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ

desselben durch Vorträge u. a. m. Rühmlich war es, wenn er sich auch der Armen, Fremden, Wittwen und Waisen, sowie der Hilfesuchenden überhaupt annahm und für sie bei den Reichen um Aufhilfe eintrat. Auch der Besuch bei Kranken, die Begleitung der Leichen, Tröstung der Leidtragenden, u. a. m.; ferner die Sammlung von Beiträgen zur Aussteuer armer Bräute, Verheiratung der Töchter armer Eltern, sowie die Anweisung für die der Schule entwachsenen jungen Leute zur Erlernung eines Gewerbes für ihren künftigen Beruf u. a. m. gehörten zu seiner Thätigkeit. Viel Gewicht legte man zu jeder Zeit auf seine würdevolle Vertretung der jüdischen Gemeinde und des Judentums überhaupt im Kreise der Nichtjuden, bei den Behörden und der Intelligenz der Stadt überhaupt. So werden die Rabbiner Bauleute genannt, denn ihre Thätigkeit ist der Aufbau der Welt (Sabbath S. 114a) שעוסקים בבנינו של עולם; „Ein Gelehrter im Orte, jede Angelegenheit des Ortes liegt ihm ob";[1]) „Ueberall wird geräuchert, in meinem Namen dargebracht" (Maleachi 1, 11), das sind die Gelehrten, die sich mit dem Studium der Thora und dessen Ausbreitung beschäftigen[2]) Von dieser Thätigkeit des Rabbiners im Altertume und Mittelalter in den Städten des Orients und des Abendlandes, besonders in den jüdischen Gemeinden Spaniens, Italiens, Deutschlands und Frankreichs weicht die Aufgabe und die Wirksamkeit der Rabbiner in neuester Zeit in Deutschland, Oesterreich, Frankreich, Holland, Belgien, Italien und Amerika nur darin ab, daß die Jurisdiktion, die Richterthätigkeit, nicht mehr zum Amte des Rabbiners gehört. Diese Entlastung des Rabbiners von den richterlichen Funktionen hat für ihn das Gute, daß das innige Vertrauen zwischen Gemeinde und Rabbiner keinen Schwankungen ausgesetzt ist, die Beschuldigung seiner Parteinahme für eine Persönlichkeit infolge seines richterlichen Ausspruches hat dadurch aufgehört. Dagegen treten für den Rabbiner der Gegenwart nicht unbedeutende Kämpfe anderer Art auf, die ihm das friedliche Einvernehmen mit der Gemeinde oft zerstören. Die Reformbestrebungen in den Gemeinden, die mehr oder weniger, bald schwächer und vorübergehend, bald stärker und anhaltender auftreten, nötigen den Rabbiner zu einer Stellungnahme für oder gegen dieselben. Welche Richtung er auch einschlägt, die Gegner bleiben nicht aus, die ihn als Parteimann stempeln und das friedliche Einvernehmen zwischen ihm und der Gemeinde erschüttern. Wehe dem Rabbiner, wenn er sich unentschieden zeigt, hin- und herschwankt und es mit keiner Partei verderben will; seine Stellung wird unerquicklich. IV. Würde und Eigenschaften. Die Amtswürde eines Rabbiners ist nicht die des Geistlichen im Christentume. Er hat nicht, wie dieser, die Weihe als Mittler zwischen Gott und dem Menschen, sondern ihn macht die Weihe zum Lehrer und Berater der Religionsgemeinde, und zwar, wie wir oben angegeben, zum Volks- und Gesetzeslehrer, oder kürzer, zum Religionspfleger für Jung und Alt. Sein Beruf ist insofern ein heiliger, daß er sich die Verkündigung des Gottesglaubens mit seinen Lehren und Gesetzen im biblischen und nachbiblischen Schrifttume zu seiner Lebensaufgabe gestellt hat. Die Würde, die ihn ziert und ihn verehrungswert macht, liegt in seinem Wirken und Schaffen, sowie in seinem persönlichen würdevollen Auftreten als Mann der Bildung und des seelsorgerischen Berufes in und außerhalb der Gemeinde. Zu diesen persönlichen Eigenschaften gehören: 1. die Wahrhaftigkeit. „Ein Gelehrter", heißt es, „dessen Inneres nicht seinem Aeußern entspricht, ist kein Gelehrter".[3]) Ein anderer Ausspruch bezeichnet solchen Gelehrten als Gräuel.[4]) In allegorischer Deutung wird die Anweisung

---

[1]) Moed Katon S. 6. [2]) Menachoth S. 110. [3]) Joma S. 72, כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם [4]) Pesachim S. 72 נקרא תועבה



(2. M. 25, 11) zur Anfertigung der Bundeslade: „innen und außen sollst du die Bundeslade mit Gold belegen“ auf den Gelehrten bezogen, daß dessen **Inneres** mit seinem Aeußern **eins** sein müsse“.[1]) 2. **die Gottesfurcht in Verbindung mit der Wissenschaft.** R. Jochanan ben Sakai bezeichnete den Weisen mit Gottesfurcht als einen Meister, der sein Handwerkszeug stets zur Hand hat.[2]) Ein anderer vergleicht den Gelehrten ohne Gottesfurcht mit einem Schloßverwalter, dem die Schlüssel zu den innern Gemächern, aber nicht zu den äußern übergeben sind“.[3]) R. Chanina ben Dosa, ein Lehrer im 3. Jahrh., lehrte: „Wessen Gottesfurcht der Weisheit vorangeht, dessen Weisheit hat Bestand, aber wenn die Weisheit der Gottesfurcht voranzieht, ist die Weisheit ohne Bestand“.[4]) Das **dritte**, das den Gelehrten ziert, sind seine Werke, wenn dieselben die Verwirklichung seiner Lehren sind. „Du predigst schön, aber unschön ist dein Werk!“ rief man dem Lehrer zu, der die Lehren seines Vortrages in seinen Werken nicht vollzogen hat.[5]) „Der Gelehrte, dessen Werke größer als seine Weisheit sind, dem bleibt die Weisheit, aber wer mehr Weisheit als Thaten hat, dessen Weisheit besteht nicht“.[6]) Ein Anderer, R. Eleasar (im 3. Jahrh.), vergleicht den Gelehrten mit wenig Weisheit und vielen Thaten mit einem Baume, der an Aesten arm, aber an Wurzeln reich ist, sodaß kein Sturm ihn zu entwurzeln und hinzustürzen vermag“.[7]) Die vierte Eigenschaft, die er besitzen soll, ist die Energie und die Beharrlichkeit zur Durchführung getroffener Einrichtungen. „Der Gelehrte, der nicht so stark, unbiegsam, ist wie Eisen, ist kein Gelehrter“.[8]) Im Uebrigen erwartet man von dem Rabbiner Bescheidenheit, freundliches Zuvorkommen gegen Andere. Du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben“ (5. M. 6, 5), d. h. mache, daß Gott durch dich von den Menschen geliebt werde“.[9]) So erzählt man von dem Lehrer R. Jochanan ben Sakai (im 1. Jahrh.) und von Abaji (s. d. A.) im 4. Jahrh., daß ihm Niemand, auch nicht der Heide, mit dem Gruße zuvorgekommen war, stets grüßte er erst.“[10]) Allgemein lautete die Mahnung: „Wenn der Rabbiner dem Engel des Ewigen Zebaot gleicht, dann suche man Lehre von seinem Munde“.[11]) V. **Unterhalt und Besoldung.** In den Jahrhunderten des ersten jüdischen Staatslebens in Palästina war für den Unterhalt der Priester und der Leviten, welche auch das Lehramt, die Verkündigung und Verbreitung der Thora, der Religionslehre, zu ihrem Berufe hatten (s. oben u. Leviten), gesetzlich gesorgt und geregelt. Es gehörten hierher die Zehnten (s. d. A.) und andere Abgaben (s. d. A.) Im **zweiten** jüdischen Staatsleben und in den darauf folgenden Jahrhunderten nach der Auflösung des jüdischen Staates durch Titus, wo die Volks- und Gesetzeslehrer, meist Männer, die aus dem Volke hervorgingen und nicht **ausschließlich** Priester und Leviten waren, trat eine Veränderung ein. Die Volks- und Gesetzeslehrer, wenn sie auch dem Obergerichte (s. d. A.) und dem Synhedrion (s. d. A.) angehörten und die höchsten Würden als Richter und Lehrer bekleideten, waren, wenn sie nicht zu den Priestern oder Leviten gehörten, ohne jede Besoldung. Die meisten von ihnen, wenn sie nicht von Hause aus begütert waren, verschafften sich durch Arbeit (s. d. A.) jeder Art ihren

---

[1]) Tanchuma zu 2. Mos. 25, 11, S. 114. [2]) Aboth de R. Nathan, Absch. 11, אמרו לפני ר יוחנן בן זכאי חכם וירא חטא מהו הרי זה אומן וכלי אומנתו בידו [3]) Sabbath S. 31a u. 31b דומה לגובר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות חצונות לא נמסרו לו [4]) Aboth 8, 11, כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקימת [5]) Chagiga S. 14, Midrasch rabba 1. Mos. Absch. 34, נאה אתה דורש ואין נאה אתה מקיים [6]) Aboth 3, 12. [7]) Das. 3, 18. [8]) Taanith S. 4, כל תלמיד חכם שאין קשה כברול אינו תלמיד חכם [9]) Joma S. 86, שתהא שם שמים מתאהב על ידך [10]) Siehe „Jochanan ben Sakai“ u. „Abaji“. [11]) Baba Kama S. 17a, אם הרב דומה למלאך ה׳ צבאות אז תורה יבקשו מפיהו

Unterhalt. Es waren unter ihnen Handwerker, (s. d. A.) Tagelöhner, (s. d. A.) Holzhauer, Ackerbauer (s. Ackerbau) u. a. m., sodaß es oft vorkam, daß sie, wenn sie zur Ausübung von Richterfunktionen von ihrer Arbeit abgerufen wurden, forderten, daß man einen andern Arbeiter an ihre Stelle gebe — oder ihnen den Tagelohn ersetze. Es war eine Hingebung für das Lehramt ohne jeden Eigennutz, wie wir dieselbe bei andern Völkern vergebens suchen werden. Die Lehren darüber lauteten: „Siehe, ich lehre euch Gesetze und Rechte, wie der Ewige, mein Gott, mir befohlen (5. Mos. 4, 5), so wie ich sie euch ohne Entgelt lehre, so lehret auch ihr dieselben ohne jeglichen Lohn";[1]) „Wer sich der Krone, der Wissenschaft, bedient, d. h. sie zu materiellen Erwerb herabwürdigt, kommt um;"[2]) „Wer eine Bezahlung nimmt, um richterlich zu entscheiden, dessen Urteil ist ungültig;"[3]) „Mache die Gesetzeskrone", lehrte im 1. Jahrh. R. Zadok, weder zur Krone, damit zu prangen, noch zum Grabscheit, mit derselben zu graben".[4]) Von Hillel I wird erzählt, daß er erst die Arbeit des Tagelöhners verrichtete,[5]) und R. Akiba mahnte: „Verrichte jede Arbeit und sprich nicht: „Ich bin ein großer Mann, ein Priester".[6]) Diese Hingebung für die heilige Sache errang sich beim Volke ihre Anerkennung, man beschenkte den Gelehrten mit Lebensmitteln und erleichterte seine Sorge für den Unterhalt. Wir lesen darüber: „Wer einen Gelehrten gastfreundlich in seinem Hause bewirtet, ihn von seinen Gütern genießen läßt, das wird ihm so angerechnet, als wenn er zum beständigen Opfer (s. d. A.) gespendet hätte".[7]) Wer Wein auf den Altar als Trankopfer bringen will, spende ihn dem Gelehrten;"[8]) „Wer einen Gelehrten beschenkt, das ist, als wenn er Erstlinge in den Tempel gebracht hätte.[9]) So war der Rabbiner noch im Mittelalter meist auf Geschenke angewiesen. Die wissenschaftlich gebildeteren unter ihnen, besonders in Spanien und Italien, waren zugleich Aerzte, die sehr gesucht wurden. Sie erwarben von der ärztlichen Praxis ihren Unterhalt. Doch besann man sich auch bald in Deutschland und Frankreich und die Gemeinden bestimmten festes Honorar zur Besoldung ihrer Rabbiner. Wir lesen darüber: „Es ist Sitte, daß man zur Besoldung der Rabbiner Beiträge von den Mitgliedern einfordere, denn es ist Pflicht für die Israeliten, ihre Rabbiner, Dajanim und Chachamim, zu ernähren".[10]) Mehreres siehe: „Predigt". VI. **Würdigung, Hochachtung und Begünstigung.** Die Würdigung des Rabbiners als Lehrer der Gemeinde für Alt und Jung war bedeutend. Die Lehren darüber waren: „Die Ehre deines Genossen sei wie die Ehrfurcht deines Lehrers und die Ehrfurcht vor deinem Lehrer gleiche der vor Gott;"[11]) „Die Ehre gegen den Lehrer sei größer als die gegen den Vater, denn der Sohn und der Vater, beide haben die Pflicht, den Lehrer zu ehren".[12]) „Den Ewigen, deinen Gott sollst du ehrfürchten (5. Mos. 6, 13), auch den Gelehrten.[13]) So war es Sitte, daß man für den Rabbiner den ersten Sitz in der Synagoge und bei Gastmählern u. a. a. O. bestimmte.[14]) Es war verboten, den Lehrer zu beschämen,[15]) gegen ihn zu streiten und zu zanken.[16]) „Wer den Lehrer beschämt, hat sich des Bannes schuldig gemacht;[17]) „Wer gegen den Lehrer streitet, streitet gleichsam gegen Gott".[18]) Wer die Chachamim (Rabbiner)

[1]) Nedarim S. 37a מה אניבחנם אף אתם בחנם [2]) Abot 1, ודאשתמש בתגא חלף
[3]) Mischna Bechoroth IV, 6. [4]) Abot IV, 7 ואל תעש עטרה להתגדל בה ולא קרדום לחפור בה
[5]) Siehe: „Hillel I." [6]) Siehe: „Akiba." [7]) Berachoth S. 9. [8]) Joma S. 71. [9]) Kethuboth S. 105b. [10]) Schulchan Aruch Choschen Mischpat 9, 3 כי חובה על ישראל לפרנס דיינים והכמים [11]) Aboth IV, 15 וכבוד חברך כמורא רבך ומורא רבך כמורא שמים [12]) Mischna Karithoth VI, 9. [13]) Jeruschalmi Berachoth 9, 5. Siehe: Akiba, לרבות תלמידי חכמים
[14]) Vergl. Mtth. 23, 6, 7; Mark. 12, 38—39; Luk. 11, 43; 20, 46. [15]) Choschen Mischpat 1, 6.
[16]) Sanhedrin S. 110a. [17]) Ch. M. 1, 6. [18]) Sanhedrin S. 110a החולק על רבו כחולק על שכינה; העושה מריבה עם רבו כעושה עם שכינה

verachtet, gehört zu denen, die das Wort Gottes verachten. (Jore dea 243, 6). Doch galt es als Grundsatz: „Wenn der Rabbiner auf seine Ehre verzichtet, so braucht dieselbe nicht beachtet zu werden.“[1] Es gab mehrere Begünstigungen, deren der Rabbiner sich erfreute. Er war frei von allen Lasten und Abgaben;[2] die Gemeinde zahlte für ihn die Steuern an die Obrigkeit;[3] vor Gericht sollte erst seine Sache entschieden werden.[4] Andere Ehrenbezeugungen sind: vor ihm aufzustehen;[5] nicht auf seinen Platz zu sitzen;[6] nicht ihm zu widersprechen;[7] nicht in seiner Gegenwart eine halachische Entscheidung auszusprechen (Erubin S. 63a) u. a. m. Wichtig waren die Begünstigungen, die den Rabbiner als Lehrer über den Vater seiner Jünger stellten. Dieselben bestimmen, daß, wo der Vater und der Lehrer in Gefangenschaft gerieten, die Auslösung des Lehrers der des Vaters vorausgehen soll.[8] Handelt es sich um Beihülfe zur Wiedererlangung von verlorenen Sachen, so geht das Verlorene des Lehrers dem des Vaters vor, denn sein Vater hat ihn nur in diese Welt gebracht, aber der Lehrer, der ihn Weisheit gelehrt, bringt ihn zum Leben in die künftige Welt.[9] Mehreres über Religionslehrer und Prediger siehe: „Lehrer“, „Unterricht“, „Gesetzesstudium“, „Predigt“, „Gelehrter“.

Religion des Judentums im Dienste der Menschheit. Hellenentum und Judentum sind die zwei großen Sonnen, die Gott der Menschheit im Altertum zu ihrer Kultur und Bildung aufgehen ließ; sie bilden heute noch die Grundlage unseres gehobenen Denkens und Fühlens. Die Weisen Griechenlands mit ihrer Kunst und Wissenschaft, ihren tiefen philosophischen Forschungen und den poetischen Schöpfungen einerseits, und Israels Propheten, Psalmisten und Lehrer andererseits mit ihrer Verkündigung der reinen Gottesidee, der Gesetze der Gleichberechtigung und der Nächstenliebe für Alle, bleiben die ewigen Meister der Menschheit, aus deren Weisheitsquell wir noch lange zu schöpfen haben werden. Aber höchst sonderbar verschieden gestaltete sich das Geschick dieser beiden Völker, der Hellenen und der Israeliten. Während erstere bis in den Himmel gehoben werden, versuchte man letztere tief herabzudrücken, sie zu verfolgen und der Vernichtung preiszugeben. Wir fragen daher: Waren denn die Lehren der Propheten und Psalmisten Judäa's von dem reinen Gottesglauben, den Gesetzen des gleichen Rechts, der Nächstenliebe u. a. m. Wege des Verderbens? Gewiß nicht! Aber der Grund der Verschiedenheit der Geschicke dieser zwei Völker ist ein anderer: die Hellenen haben längst aufgehört, Träger und Verkünder der Kultur und Bildung ihrer Ahnen zu sein, daher keine Verfolgung gegen sie; wer wird denn gegen Tote ankämpfen? Die Israeliten dagegen existieren noch, sie treten noch immer für die Kulturlehren ihrer alten Weisen ein, sind durch Jahrtausende ununterbrochen deren Jünger und Verkünder geblieben, sie errichten den hohen Ideen der Gottes- und Menschenliebe ihrer Religion Altäre und bauen noch immer Gotteshäuser zur Verkündigung derselben, daher der Haß gegen sie. Allerdings ein Paradoxon. Aber es ist so! Ein alter Lehrer bemerkt: „Der Berg der Gesetzesoffenbarung hieß „Sinai“, das in seiner hebräischen Stammbedeutung auch „Haß“ bezeichnet,[10]) eine Andeutung, daß durch diese Gesetzesoffenbarung Feindschaft zwischen Israel und den Völkern entstand. Allerdings wieder ein Paradoxon. Aber erklären läßt es sich. So Jemand stirbt, schwindet jedes Vorurteil gegen ihn. Die Wahrheiten und Lehren, die er uns während seines Lebens verkündet hat, erscheinen als Worte eines Verklärten, dessen Geist dem Irdischen entrückt ist. Wie sollten wir

---

[1]) Schulchan Aruch Jore dea 242 הרב שמחל על כבדו כבדו מחול [2]) Baba bathra S. 7b, Jore dea 243. [3]) Das. S. 22a und Jore dea 243. [4]) Jore dea 243. 5. [5]) Schulchan Aruch Jore dea 244, 1. [6]) Das. 242, 16. [7]) Das. לא יסתיר דבריו [8]) Jore dea 242. [9]) Mischna Baba mezia II, 11. [10]) למה נקרא שמו סיני שהביא לנו שנאה מן האומות

den hassen, der nicht mehr ist! „Mein Kampf", so ruft der Scheidende, „ist beendet; was ich gewollt und gewünscht, gelehrt und verkündet, liegt als Abgeschlossenes vor euch, machet damit, was ihr wollet!" Das rührt uns, wir denken klarer über den Mann —, und reuevoll weinen wir oft eine Thräne dem nach, den wir bei Lebzeiten verkannt haben. Anders jedoch verhält es sich mit den Männern, die noch leben, die in ihren Nachkommen Jünger und Verkünder ihrer Lehren haben. Letztere, das sind die Israeliten, die das Panier ihres Gottesglaubens hochtragen, von dessen Lehren und Gesetzen nicht lassen wollen und können. Daher der fortwährende Kampf gegen sie, die Verkennung und Verleumdung ihrer Religionslehren. Existierten keine jüdischen Tempel und Altäre mehr, wären all die Kanzeln und Lehrstätten zur Verkündigung des jüdischen Gottesglaubens geschwunden, wahrlich, man hätte auch für das Judentum als etwas Antiquiertes und Ueberlebtes ein schonungsvolleres Urteil. Von diesem lebenskräftigen Judentum sprechen wir hier; es ist ein Baum, der still und ruhig dasteht, nicht rauscht mit seinen Blättern, sondern weithin seine mit Früchten beladenen Aeste ausstreckt unter dem Rufe: „Meine Früchte sollen für mich zeugen!" Die im biblischen Schrifttum enthaltenen, von den Propheten und Psalmisten verkündeten Lehren und Gesetze der Gottes- und Menschenliebe waren nicht ausschließlich für das israelitische Volk, sondern sollten durch dasselbe in die ganze Menschheit einziehen. In der freien Natur, unter dem schönsten Himmelsblau stand ein Altar, nicht von gestern und heute, sondern Jahrtausende schon. „Sinai", der Offenbarungsberg, war dieser Gottesaltar. Ein schweres düsteres Gewölk lagerte auf demselben. Donnergetön, Blitz und Posaunenschall, die immer stärker wurden, verkündeten die Feier der Offenbarung. Was bedeutete jenes düstere Gewölk, das Donnergetön mit seinem Blitz und Posaunenschall? Das düstere Gewölk auf Sinai war das Bild des Aber- und Unglaubens, des Götzendienstes der Völker. Der Donner mit seinem Blitz, die dieses düstere Gewölk teilten und zerteilten, deuteten die Gestalt an, wie diese Geistesverfinsterung der Völker durch die Lehren auf Sinai vernichtet werden wird. Der Posaunenschall war die Ankündigung der vollen Erlösung für alle Menschen. Ja, der Donner auf Sinai war ein Weltendonner, der die Völker in ihrem Wahnglauben erschüttern sollte; der Blitz wurde ein leuchtender Geistesblitz für die ganze Menschheit. „Gott und Freiheit", der Glaube an Gott und die Freiheit des Menschen! „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Sklavenhause Aegyptens geführt hat", war der erste Ruf, das erste Gebot auf Sinai, dem die Aussprüche folgten: „du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht stehlen, kein falsches Zeugnis ablegen – mit der spätern Ergänzung: „Heilig sollet ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott!" „Du sollst dich nicht rächen, keinen Haß nachtragen; liebe deinen Nächsten wie dich selbst". „Den Fremden bedrücket nicht, gleich dem Einheimischen sei euch der Fremde; du sollst ihn lieben wie dich selbst —, ich bin der Ewige, euer Gott".[1]) „Ein Gesetz sei euch und für den Fremden, der sich bei euch aufhält".[2]) „Keine Wittwe und Weise bedrücket. Wenn ihr sie bedrücket und sie zu mir aufschreien, so höre ich ihren Aufschrei".[3]) „Beuge nicht das Recht deines Dürftigen in seiner Streitsache".[4]) „Haben wir nicht Alle einen Vater? hat uns nicht ein Gott erschaffen? warum sollen wir treulos handeln Einer gegen den Andern!"[5]) So tönt es durch das ganze biblische Schrifttum. Jenen Dreiruf, der so gewaltig am Schlusse des 18. Jahrhunderts als Gipfelpunkt seiner Kultur und Aufklärung an die Menschheit erschollen war:

---

[1]) 3. Mos. 30, 1–18; das. V. 34. [2]) Siehe „Gleichheit". [3]) 2. Mos. 22, 12, 13 [4]) Das. 23, 6. [5]) Maleachi 2, 10.

„**Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit!**" hatten schon vor drei Jahrtausenden Israels Lehre und Gesetz verkündet. Das israelitische Volk war berufen, Träger und Verkünder dieser Offenbarungslehren zu werden. „Ihr sollet mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk!" Daß die Israeliten dadurch nicht zu Herren, sondern zu Dienern der Menschheit geworden, diese ihre Lehren unter fortwährendem Märtyrertum unter die Völker zu bringen, darüber lesen wir näheres in den Propheten. Micha C 2, V. 1—4 heißt es: „Und es wird geschehen am Ende der Tage, fest ist der Berg des Gotteshauses auf der Spitze der Berge; er ragt unter den Hügeln hervor, nach ihm sehnen sich die Völker; sie sprechen: „Lasset uns hinziehen zum Berg des Herrn, in das Haus des Gottes Jakobs: er belehre uns von seinen Wegen, daß wir wandeln auf seinen Pfaden." — Jesaia (12, 9): „Voll wird die Erde der Erkenntnis des Ewigen sein, wie Wasser das Meer bedeckt." Jeremia 16, 9: „Zu dir kommen die Völker von den Enden der Erde und sprechen: Lüge ist's, was unsere Väter uns vererbten, Nichtiges, was nichts nützt." Jesaia 56, 7: „Und ich bringe sie auf den Berg meines Heiligtums, erfreue sie in dem Hause meines Gebetes, ihre Opfer sind zur Gnade auf meinem Altare, denn mein Haus soll das Andachtshaus aller Völker genannt werden". Haben sich diese Weissagungen erfüllt? Wir späten Enkel nach 3000 Jahren sind Zeugen der wundervollen Ausbreitung der jüdischen Gottesidee über alle civilisierten Völker der Erde. Blicken wir nach dem Westen und dem Osten, dem Süden und dem Norden, die Altäre da und die Gotteshäuser dort, die Gebete da und die Psalmen dort, das Halleluja da und das Hosianna dort, sind Licht von unserm Lichte, Geist von unserm Geiste. Aber nicht blos das religiöse, sondern auch unser politisches und sociales Leben, dessen wir uns heute erfreuen: die Gesetze der Gleichberechtigung aller Landesangehörigen, die Anerkennung der persönlichen Freiheit jedes Einzelnen, des Schutzes der Arbeit und der Arbeiter, die Fürsorge für die Armen, die Institutionen der Nächsten- und Fremdenliebe — sind Verwirklichungen der Lehren und Gesetze unseres biblischen Schrifttums. Wie geschah der Einzug dieser Wahrheiten in die Völker? Nicht Waffen aus Eisen und Stahl, sondern die des Lichtes und der Erkenntnis haben diesen Lehren Eingang in die Menschheit verschafft. Je erleuchteter die Völker zu denken begannen, desto mehr fanden Israels Lehren Verbreitung, desto höher achtete man sie. „Verehre und bete das Feuer an!" soll, nach einer Sage, der König Nimrod den ersten Gottesverkünder Abraham zugerufen haben. „Warum denn das Feuer und nicht lieber das Wasser, welches das Feuer zu löschen vermag?" war dessen Antwort. „So bete das Wasser an! Warum das Wasser und nicht die Wolken, die das Wasser tragen? So bete die Wolken an! Warum die Wolken und nicht den Wind, der die Wolken zerstreut? So bete den Wind an! Warum den Wind und nicht den Menschen, der sich vor Wind und Wetter zu schützen versteht? So bete den Menschen an! Warum den Menschen, der sterblich ist, und nicht Gott, den Unsterblichen?" Wir entnehmen dieser Sage die Thatsache, daß es das Licht der Erkenntnis gewesen, das für die Ausbreitung des jüdischen Gottesglaubens eintrat. Sehen wir uns die Völker des Altertums an, ich spreche von jener Völkergruppe, die den Israeliten am nächsten gestanden, von den Kananitern, Aegyptern, Assyrern, Chaldäern, Persern, Griechen und Römern. Der Götzendienst der Kananiter flößte Grauen und Entsetzen ein. Zur Versöhnung der erzürnten Gottheiten wurden Menschenopfer dargebracht. Dem Moloch zu Ehren erlitten Kinder den Feuertod. Der Astarte opferte man die Keuschheit. Zur Erforschung der Zukunft waren bei den Chaldäern die

Sterndeutung, die Totenbeschwörung und andere Zaubereien im Schwunge. Die Perser glaubten an zwei in der Natur waltende Urmächte, die des Lichtes und des Guten, Ormuzd, und die der Finsternis und des Bösen, Ahriman. Bei den Aegyptern herrschte der Tierkultus und das Kastensystem, das die Menschen nach Geburt, Stand und Rang trennte und keine Ahnung von der Einheit des Menschengeschlechtes zuließ. Die Griechen und Römer verehrten Götter, die mit menschlichen Schwächen behaftet waren. Der Fremde galt bei ihnen als Barbar, kranke und gebrechliche Kinder wurden ausgesetzt. Wundern wir uns nicht, wenn es in Bezug darauf im Mosaismus heißt (3. M. 18, 2, 4): „Nach dem Werke Aegyptens, wo ihr gewohnt, sollet ihr nicht thun, und nach dem Werke des Landes Kanaans, wohin ich euch bringe, thut nicht; wandelt nicht in ihren Gesetzen". Es war eine schwere Arbeit, das Judentum mit seinem reinen Gottesglauben, den Lehren und Gesetzen des gleichen Rechts, der Nächstenliebe, der Einheit und Freiheit des Menschen unter die Völker zu bringen. Wie geschah es? Israel hat sich dieser Arbeit unterzogen, und das war sein Dienst für die Menschheit. Drei Sendboten schickte das Judentum aus, welche seine Lehren unter die Völker verbreiten sollten. Der erste Sendbote war die griechische Bibelübersetzung, die Septuaginta, gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor der gew. Zeitrechnung. Die griechische Sprache war im zweiten Jahrhundert vor und ein Jahrhundet nach der üblichen Zeitrechnung die Sprache der gebildeten Welt in Alexandrien, Vorderasien, Rom und Griechenland. Wollte man für die gebildeten Kreise eine Schrift abfassen, so mußte es in dieser Sprache geschehen. So wurde das biblische Schrifttum, erst der Pentateuch und später auch die Propheten und die andern Bücher, in's Griechische übersetzt. Die Wirkung dieses ersten Sendbotens war ein mächtiger. Das heilige Schrifttum der Juden, worüber verschiedene Gerüchte verbreitet waren, bildete kein Geheimnis mehr; es lag vor allen Völkern in der Sprache der gebildeten Welt aufgeschlagen. In den Städten Alexandrien, Rom, Antiochien, Athen u. a. m. fand es eifrige Leser. Man war so sehr für dasselbe eingenommen, daß Moses mit dem mythischen Dichter Musäus und mit Hermes, der die Buchstabenschrift gelehrt haben soll, identisch gehalten wurde. Plato soll sich die Gesetze Moses zur Ausarbeitung seines Staates zum Muster genommen haben; auch Pythagoras und Aristoteles haben vieles dem mosaischen Schrifttum entnommen. Strabo legt offen das Bekenntnis ab: „Moses lehrte, daß die Aegypter nicht richtig thäten, indem sie die Gottheiten den Tieren ähnlich machen, ebenso die Lybier und die Griechen, denn nur das Eine allein sei Gott, das uns Alle, Erde und Meer umfaßt. Welcher Vernünftige möchte es wagen, davon ein Bild zu machen, vielmehr aufgeben müssen wir alle Anfertigung von Bildern, einen würdigen Tempel lasset ihm uns weihen und ihn ohne Bild verehren!" Diese Glorifikation des Judentums weckte jedoch bald auch Feinde und Gegner; es erhoben sich unter den Griechen und Römern gegen diese Lehren des biblischen Schrifttums mißbilligende Stimmen, die dieselben lächerlich machten. Das Neue und Fremdartige darin war anstößig, die bildlose Verehrung Gottes, die strenge Sabbatfeier u. a. m. wurden hervorgehoben und verspottet. „Nil praeter nubes et coeli numen adorant", „Sie beten sonst nichts als Wolken und des Himmels Gottheit an", lautete der eine Vorwurf. Die Sybille singt: „Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllt, ist dir feindlich gesinnt ob deiner Gebräuche". Es verfaßten Schmähschriften gegen das Judentum: Manetho, Chaeremon, Lysimachus und Apion. Die ganze geistige Errungenschaft des Judentums schien in Frage gestellt zu sein. Da sandte das Judentum seinen zweiten Sendboten aus; es war das reichhaltige hellenistische Schrifttum der

Juden, das uns heute noch Bewunderung einflößt Die Zurückweisung der feindlichen Angriffe auf das Judentum und eine vernunftgemäße Erklärung der Lehren und Gesetze des jüdischen Schrifttums waren die zwei Aufgaben, die dasselbe sich stellte. Von demselben nennen wir: 1 das Buch des Aristeas mit dem Briefe über die Entstehung der Septuaginta und eine vernunftgemäße Erklärung der Lehren und Gesetze des Pentateuchs; 2. die Schrift des Aristobul, die sich mit der Erklärung der Anthropomorphismen beschäftigt; 3. die Orpheusgesänge, die den mythischen Dichter Orpheus die Wahrheiten und die Gesetze des Judentums in griechischem Gewande der Welt verkünden lassen; 4. das dritte Buch der Sibyllinen und 5. die Schriften Philo's und Josephus. Uns ziehen besonders die inhaltreichen Schriften dieser zwei letzten Autoren an. Philo der Philosoph oder Philo der Alexandriner (geb. gegen 20 v. Ch.) stammte aus einer der vornehmsten jüdischen Familien Alexandriens; sein Vater hieß Lysimachus und sein Bruder war der Alabarch Alexander. Er selbst war eine hervorragende Persönlichkeit, als Philosoph der Begründer der jüdisch-alexandrinischen Philosophie. Sein zahlreiches Schrifttum wird in vier Klassen geteilt: 1. philosophische oder philosophisch-exegetische; 2. historische oder historisch-geographische; 3. viele allegorische und 4. politische Schriften. In denselben lauten seine Aussprüche über das mosaische Gesetz: „Das Gesetz enthält das in der Natur sich offenbarende Gottesgesetz; es giebt somit die Anleitung, nach der Natur, naturgemäß, zu leben Der Gesetzestreue soll dem Vorbilde der Natur nacheifern und sein Leben nach den Ordnungen der Welt einrichten".[1]) Als Hauptgrund des Gesetzes stellt er die Gottähnlichkeit auf, daß wir nach Kräften Gott nachahmen und keine Gelegenheit vorübergehen lassen sollen, Gott ähnlich zu werden.[2]) Du kannst aber Gott ähnlich werden, indem du von dem dir zu Teil Gewordenen in derselben Weise andern zu Gute kommen läßt, wie du durch dasselbe beglückt wurdest".[3]) Philo ist für das mosaische Gesetz so sehr begeistert, daß er ihm Unvernichtbarkeit und die Zuwendung aller Völker weissagt. „Nur Mose's Gesetze bleiben fest, unerschütterlich und unzerstörbar, wie mit dem Siegel der Natur selbst bezeichnet, ununterbrochen von dem Tage ihrer Erteilung bis auf unsere Zeit, und sie werden zuversichtlich so unsterblich bestehen, so lange noch Sonne, Mond, Himmel und die ganze Welt bestehen". „Ich glaube, die Menschen werden ihre eigenen Gebräuche unterlassen, ihre väterlichen Sitten aufgeben und nur diese Gesetze noch verehren".[4]) Von seiner Erklärung der einzelnen Gesetze heben wir hervor: a) die der Kultusgesetze. In dem Opfer erkennt Philo nur eine symbolische Handlung; es soll den verdienten Tod des Opfernden darstellen.[5]) „Gott ist allwissend, auch gehört ihm Alles, nicht er, sondern der Mensch bedarf des Opfers.[6]) Gott will nur die Gesinnung, die das Opfer begleiten, die auch da sein kann, wo kein Fleisch verbrannt wird".[7]) Voll tiefer Religiosität atmen seine Worte über den Versöhnungstag. Wer bewundert und verehrt nicht den jährlich wiederkehrenden Fasttag; denn wenn man starken Wein, kostbare Mahlzeiten, Getränke genießt, durch die den unersättlichen Begierden des Magens gefröhnt wird, befördert man auch unkeusche Triebe, wo es aber nicht erlaubt ist, Speise oder Trank zu sich zu nehmen, damit Jeder mit reinem Gedanken ohne Behinderung und Abwendung durch leibliche Eigenschaften das Fest feiere, da flehen Alle zum Vater der Welt mit frommem Gebet, um die Vergebung früherer Fehltritte auch um die Verleihung neuer Wohlthaten zu erbitten.[8]) Mit einem richtigen Gefühl erkennt er in den Gesetzen

---

[1]) Philo, vita Moses p. 141. Aehnliches in den Aussprüchen des Talmud, siehe: diese, Real-Encyclopädie, Artikel „Religionsphilosophie". [2]) Vita Moses. III. [3]) Daselbst. [4]) Daselbst II. S. 136 M. [5]) Das. 156—158. [6]) Das. 151. [7]) Das. [8]) Das. 138.

von den Tieren, das Neugeborene nicht vor 8 Tagen zu schlachten (3. B. M. 22, 27); ebenso nicht das Alte mit seinem Jungen an einem Tage zu töten (3. B. M. 22, 28); nicht das Zicklein in der Milch seiner Mutter zu kochen u. a. m. die Idee, Liebe in das Menschenherz zu pflanzen und jeden Akt der Grausamkeit fern zu halten. Mit diesen Gesetzen, lehrte er, verlangte unser Gesetzgeber auch für die Tiere Sorgfalt, damit wir dadurch gewöhnt werden, mit um so größe'm Eifer, Menschenliebe zu üben, jedes Unrecht zu fliehen. Nicht minder wichtig erscheinen ihm die Gesetze über den Fremden und den Feind, die von einer höhern Menschenliebe zeugen. Es befiehlt das Gesetz, dem Fremden, Proselyten, der nach Ablegung seiner heidnischen Sitten und Gebräuche den Göttern den Rücken kehrt und in das heilige Land einwandert, als Teilnehmer an allen materiellen und geistigen Gütern, als Genossen in Freud und Leid, zu betrachten und ihn als Glied eines und desselben Körpers alle Vorteile desselben genießen zu lassen. „Ich will es nicht besonders hervorheben, daß das Gesetz anordnet, dem Eingewanderten Speise, Trank, Kleidung nebst allen andern zum Leben nötigen Sachen zu reichen, denn das ergiebt sich von selbst, in einem Staate, dessen Bürger die Eingewanderten wie sich selbst achten und schützen". (Philo Philanthrop. I. nach 2. M. 23, 10, 11). „Die gegen den Feind zu erweisende Menschenliebe befehlen die Gesetze (2. M. 23, 4, 5): die verirrten Tiere des Feindes dem Eigentümer zuzuführen; dem Esel des Feindes, der unter seiner Last hinstürzt, aufzuhelfen, was nicht nur dem Feinde, sondern auch dir von Nutzen wird. Wer eine Wohlthat empfängt, ist zur Versöhnung geneigt, und wer sie erteilt, fühlt sich zu dem hingezogen, dem er sie erteilt, und so erwacht das Gefühl der Annäherung, das dem Einzelnen und der Gesamtheit zum Heile ist". (Daselbst.) Einen anderen Zug der Menschenliebe erkennt Philo in dem Gesetz, dem Tagelöhner seinen Lohn am Abend sofort auszuzahlen (5. M. 24, 14; 3. M. 19, 14). „Wird dieser ihnen zur Zeit gezahlt, so erzeugt dieses nicht bloß eine augenblickliche Freude bei den Empfängern; es macht sie auch arbeitsfroher für den kommenden Tag; in anderem Falle werden sie verstimmt und untauglich für die Arbeit". (Daselbst.) So wurde Philo mit seinem Schrifttum ein herrlicher Sendbote des Judentums, ein großartiger Dolmetscher seiner Lehren an die gebildeten Kreise der damaligen Welt. Nächst ihm war der Geschichtsschreiber Flavius Josephus ebenfalls ein Sendbote des Judentums an die gebildete Welt Roms, Syriens und Griechenlands. Flavius Josephus oder Joseph Sohn Mathja's wurde im Jahre 37 n. Ch. geboren; er stammte mütterlicher Seite aus dem Fürstenhause der Hasmonäer und gehörte zu den vornehmsten Familien Jerusalems. Im Kriege gegen Rom erhielt er den Oberbefehl über Galiläa. Seine Thätigkeit daselbst war keine rühmliche; er gehörte der Friedenspartei an, wollte den Vermittler zwischen Rom und den Juden spielen und nahm eine zweideutige Stellung ein. Desto verdienstvoller für das Judentum waren seine schriftstellerischen Arbeiten. Er schrieb: 1. sieben Bücher über den jüdischen Krieg; 2. zwanzig Bücher Altertümer des jüdischen Volkes; 3. eine Schutzschrift gegen die Anklagen und Schmähungen des Judentums von Apion, und 4. eine Selbstbiographie. Uns interessiert hier seine dritte Schrift gegen die Schmähungen Apions, die den Titel führte: „An die Hellenen", oder „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes gegen Apion". In seiner Schrift die Altertümer 16, 6, 8 sagt er: „Ich thue von solchen Dingen Meldung, um die fremden Völker mit uns auszusöhnen und den bei manchem Unverständigen tief eingewurzelten Widerwillen gegen uns und unsern Gott zu bekämpfen. Da unsere Gesetze die vollkommenste Gerechtigkeit befehlen, so müssen wir durch dieselben, falls wir sie recht beachten, gegen alle wohlwollend und herzlich werden. Daher

machen auch wir Anspruch auf gleiche Behandlung und können es nicht billig finden, wenn man uns um der Verschiedenheit unserer Einrichtungen willen als geduldete Fremdlinge betrachtet. Vielmehr verlangen wir in diesen Einrichtungen den Geist der Humanität anerkannt zu sehen, die von allen Völkern auf gleiche Weise angestrebt wird". Mit scharfen Waffen bekämpft er die in den feindlichen Schriften gegen die Juden oder das Judentum vorgebrachten Fabeln und falsche Angaben, und weist entrüstet die Schmähungen gegen die jüdische Religion zurück. Die Zeit hat für den tapferen Verfechter Josephus entschieden. Es ist hier nicht der Raum, die Angriffe Apions in ihrer Breite und die geschickte Widerlegung derselben durch Josephus zu bringen. Wir notieren davon das Hauptsächlichste. „Es wird", sagt er, „wie ich glaube, klar hervorgehen, daß wir Gesetze haben, die am meisten geeignet sind, Gottesfurcht, Zusammenleben mit Anderen, allgemeine Menschenliebe, Gerechtigkeit, Ausdauer in Leiden und Todesverachtung zu erzielen". Er beweist dies in folgendem: „Der Tempel unseres Gottes ist Allen geöffnet, weil Alle nur den einen Gott haben. Wir bringen Opfer, aber nicht, daß wir uns dabei sättigen und uns berauschen. Die Anrufung Gottes ist nicht bloß zur Erlangung des Guten, das erhält der Mensch auch ohnehin. Das Gesetz gebietet zur Ehe die natürliche Verbindung des Mannes mit der Frau, aber setzt auf unnatürlichen Umgang mit Männlichen den Tod; ebenso auf Ehebruch; dem Gebote der Ehrfurcht vor Eltern räumt das Gesetz die höchste Stelle ein, sie setzt es nach dem Gebote der Ehrfurcht vor Gott; auf gleiche Weise wird die Ehre der Alten, die Liebe gegen Fremde, die Unbestechlichkeit des Richters, die Wohlthätigkeit gegen Arme und Bedürftige u. a. m. eingeschärft". Schön ist es, was er über die Vergeltung sagt: „Jene, die alles nach dem Gesetze thun, erwarten nicht Silber und Gold als Lohn, nicht Oel und Epheukronen, sondern es trägt Jeder das Zeugnis des Bewußtseins in seiner Brust, daß Jene, die das Gesetz hüten und für dasselbe sterben, wieder bei Gott erstehen und eines besseren Lebens teilhaftig werden". Aber dieser mächtige Sendbote des jüdischen hellenistischen Schrifttums hätte seine Wunder, die Umwandlung der Völker zur Religion des Judentums, nicht vollbracht, wäre nicht ein dritter Sendbote hinzugekommen, den das Judentum nunmehr ausgesandt; es war das jüdische Volk in seiner Zerstreuung unter die Völker, das in seinem Leben und Wirken Zeugnis von allem dem ablegte, was das jüdische hellenische Schrifttum den Heiden verkündete. Des Propheten Ruf an Israel: „Ihr seid meine Zeugen, ob es einen Gott außer mir giebt", (Jesaia 44,8) schien sich zu verwirklichen. Das jüdische Volk mit seinem ihm eigenen Zug nach dem Idealen, mit seinem in die Religion aufgehenden Leben, mit seinen Tugenden der Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, der Keuschheit in der Familie, der strengen Zucht im Hause — mit dem sich ihm wiederholenden Märtyrertum in den Zeiten der Religionsverfolgung unter Trajan und Hadrian war der lebendige Zeuge der Wahrhaftigkeit seines Gottesglaubens, der so mächtig auf die nichtjüdische Kreise gewirkt und sie für das Judentum gewonnen hat. Ein Volks- und Gesetzeslehrer des 2. Jahrh., R. Jose, bemerkte in Bezug darauf: „Gott hat Israel in das Exil unter die Völker geschickt, damit es an Proselyten zunehme, denn es heißt (Hosea 2, 25): „Ich werde es im Lande aussäen und mich des Nichterbarmten erbarmen". Säet doch der Landmann ein Maß Getreide aus, um einst mehrere Maß Getreide zu ernten!" Unterstützt wurde dieser Drang der Heiden nach dem jüdischen Glauben durch die freundliche entgegenkommende Weise der Volks- oder Gesetzeslehrer bei der Aufnahme von Proselyten. So wird von dem Gesetzeslehrer Hillel erzählt, daß er einem sich bekehrenden Heiden in Betracht der Menge der jüdischen Gesetze das eine Gebot der Nächstenliebe

(3. M. 19, 18) mit der dasselbe erklärenden Angabe: „Alles was dir unlieb ist, füge nicht dem Andern zu“ als Hauptgrundgesetz des Judentums aufstellte unter dem Zurufe: „Alles andere folgt daraus, gehe und lerne!“ (Sabbath S. 31a). Einen andern Proselyten, der nur das Schriftgesetz ohne die traditionellen Bestimmungen desselben anerkennen wollte, wies er nicht zurück, sondern suchte ihm begreiflich zu machen, daß selbst die Kenntniß der Buchstaben und das Lesen derselben auf Tradition beruhe. (Sabbath S. 31a). Endlich suchte er einem Dritten, der auch Jude werden wollte, in der Absicht, das hohe Priesteramt zu erlangen, darzuthun, welche Verantwortlichkeit mit dieser Würde verbunden sei, sodaß er selbst davon Abstand nahm. (Daselbst). Der Synhedrial-Präsident R. Jochmann b. S. bestimmte, daß der Proselyt bei seiner Aufnahme nach dem Aufhören des Opferkultus von dem üblichen Opfer des Proselyten dispensiert sei, so daß er nicht einmal den Geldbetrag desselben zu erlegen brauche (Kerithoth S. 8a). Einem Heiden rief er zu: „die Proselyten unter euch sind eure Propheten, und ihr habt keinen Grund zurückzubleiben“ (Midrasch rabba 3. M. Absch. 2). Im Anfang des 2. Jahrh. kam es auf Befürwortung des Gesetzeslehrers R. Josua in einer Synhedrialsitzung zum Beschluß, daß das Gesetz in 5. M. 22 der Nichtaufnahme der Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde in Betracht der durch die Eroberungen Sanheribs entstandene Völkerverpflanzungen mit Völkervermischungen als aufgehoben zu betrachten sei (Berachot S. 28a). Bei einer andern Gesetzesverhandlung behauptet R. Josua, daß der Proselyt auch ohne Beschneidung durch den Akt des Tauchbades allein als ins Judenthum aufgenommen zu betrachten sei, da auch die Stammmütter durch das Tauchbad allein ins Judentum aufgenommen wurden (Jebamoth S. 46). Aehnliches berichtet Josephus von einem jüdischen Gelehrten, Ananina, der den zum Judentume sich bekennenden König Izates in Adiabene wegen der Beschneidung beruhigte: „Izates könne Gott auch ohne Beschneidung verehren, wenn er die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden beobachte, welches die Hauptsache sei“. (Joseph. Antt. 20, 2, 5.) Im 3. Jahrhundert war es der Lehrer R. Jochanan, der da lehrte: „Jeder der den Götzendienst verleugnet, wird „Jude“ genannt.“ (Megilla S. 13a). Früher schon stellte der Patriarch R. Simon ben Gamaliel den Grundsatz auf: „Kommt ein Fremder (Heide), um Proselyt zu werden, so strecke ihm freundlich die Hand entgegen, um ihn unter die Fittige der Gottheit einziehen zu lassen.[1]) Der Erfolg war ein segensvoller. Ein Zug nach dem jüdischen Gottesglauben, ein Drängen zu dessen Altären bemächtigte sich der Völker. In drei Weltteilen: Vorderasien, Afrika und Europa sah man Asiaten, Griechen und Römer sich zu dem jüdischen Glauben bekennen, die Synagogen aufsuchen, den Gott Israels anbeten, die Vorlesungen aus der Thora anhören und auf die Worte des jüdischen Lehrers lauschen. Es berichten darüber die bedeutendsten griechischen und römischen Klassiker in den ersten zwei Jahrhunderten. So lesen wir bei Philo (Vita Mosis 137): „Das ist unstreitig bewundernswürdiger, daß außer den Juden auch fast alle Fremden, besonders diejenigen, denen die Tugend am Herzen liegt, unsere Gesetze billigen und sie in hohen Ehren halten. Sie erlangen eine außerordentliche Anerkennung, wie sie keinem anderen Gesetzgeber zuteil wurde. Denn weder in Griechenland, noch im Auslande giebt es einen einzigen Staat, der die Gesetze eines andern ehrt . . . Nur unser Gesetz erkennen sie alle an; alle Menschen unterwirft es sich und ermahnt sie zur Tugend, Barbaren, Hellenen, Festlands- und Inselbewohner, die Nationen des Ostens wie des Westens“. „Gewiß ist“, berichtet Flavius Josephus, „bei der Menge seit lange ein großer Eifer für unsere Religion aufgekommen; es giebt

[1]) Jebamoth S. 47a.

keine griechische oder barbarische Stadt, nicht ein Volk, zu welchem nicht die Sitte der Sabbathfeier gedrungen ist. Wie Gott sich durch die Welt ergießt, so ist das Gesetz durch die Menschheit gegangen." In Antiochien erzählt er, zogen die Juden fortwährend eine große Menge Hellenen zu ihrem Gottesdienste heran und machten sie in gewissem Sinne zu einem Bestandteil ihrer selbst.[1]) Tacitus sagt: „Diejenigen, welche zu ihrer Religion übergehen, haben dieselben Sitten;"[2]) ferner: „Dem Judenthum wurden ergeben die Töchter der Gens Fulvia Valeria, zu denen auch die Gemahlin des Kaisers Nero, die Poppäa, gehörte; sie verlangte als Jüdin bestattet zu werden, was auch geschah".[3]) Nach Juvenal (Satyr. 14, 96—106) war in Rom, Alexandrien, Antiochien und Damaskus die Zahl der Judenfreunde so groß wie die Zahl der Juden selbst." An einer andern Stelle (IV. 541) berichtet er: „Man lauscht dem Raunen des greisen Juden, dem Gemurmel der alten Jüdin mit heiliger Andacht". Endlich erzählt er (III. 296), daß er auf der Straße angeredet wurde: „Wo im Bethause treffe ich dich, Jude?" Ferner, „daß alle von schweren Träumen Beängstigten zu den Juden ihre Zuflucht nehmen". Bei Horaz (Satyr. 1, 9, 70) lesen wir, daß Hausväter ihre Söhne und Sklaven dem Judentume zuführen, fasten Donnerstag, ruhen am Sabbat und halten sich streng an den Speisengesetzen. Der Dichter Ovid (ars amat. 1, 75) ruft erstaunt aus: „Die Schönheit der Stadt sucht man in den Synagogen!" Dio Cassius (67, 14) hat den Bericht, daß der Kaiser Domitian seinen Verwandten Flavius Clemens hinrichten ließ, weil er auf Abwege der jüdischen Sitte geraten war. So schienen die Worte des Propheten Jeremia (16, 19—21) sich zu erfüllen: „Zu dir kommen die Völker von den Enden der Erde, und sprechen: „Lüge ist's, was unsere Väter uns vererbten; Nichtiges, was uns nichts nützt". Es war das Judentum nahe daran, eine Weltreligion zu werden. Warum ist sie es nicht geworden? Wir antworten darauf: Die Gottesidee des biblischen Schrifttums mit ihren Lehren und Gesetzen der Gottes- und Menschenliebe hatte nur die gebildeten Kreise der damaligen Welt ergriffen, war jedoch noch nicht in die Volksmassen genug eingedrungen, die daher zur Aufnahme derselben nicht hinreichend vorbereitet und herangereift waren. Sollten auch diese für die Religion des Judentums gewonnen werden, so müßten ihre Lehren von Gott und Menschenliebe im Gewande der heidnischen Denk- und Glaubensweise verkündet werden, was eine Trübung und Modifikation der biblischen reinen Gottesidee zur Folge gehabt hätte. Gewohnheiten, mit denen man aufgewachsen, lassen sich nicht bei Volksmassen plötzlich durch Annahme fremder Lehren und Sitten verdrängen, es müssen erst Uebergänge und Accomodationen stattfinden. Hierzu konnte sich das Judentum nicht verstehen, wenn es sich seine Gottesidee rein erhalten sollte. So war die Zeit für eine Massenbekehrung der damaligen heidnischen Welt zu seinem Glauben noch nicht da. Es konnte der Monotheismus mit seinen socialen Gesetzen und Lehren der Sittlichkeit, wie alle Menschen sich als Brüder und Söhne einer großen Völkerfamilie halten sollen, allen ohne Unterschied des Standes und Ranges Freiheit und Rechtsgleichheit zuerkannt werden müsse, daß die Scheidewände zwischen Volk und Volk schwinden, da noch keine bleibende Stätte finden. Doch sollte diese errungene günstige Stimmung für die Gottesidee des Judentums mit ihren Lehren und Gesetzen der Gottes- und Menschenliebe in den gebildeten Kreisen nicht spurlos für die kommenden Generationen untergehen. Aus dem Schooße des Judentums ging das Christentum hervor. Das Christentum, wie es mit Hilfe des jüdischen Hellenismus durch Paulus seine Umbildung und Entwicklung erhalten hatte, war es, welches, minder bedenklich, die Gottesidee des Judentums im Sinne

[1]) Joseph. b. j. VII, 3, 3. [2]) Tacit. Hist. V, 4. [3]) Tacit. Annal. 16, 6.

der heidnischen Denk- und Glaubensweise den Völkern verkündete und für sie Propaganda machte. So hat das Christentum Konzessionen an das Heidentum gemacht und dadurch eine Bekehrung der Volksmassen erzielt. Mit seinem Trinitätsglauben konnten sich die Heiden mit ihrer Vielgötterei eher befreunden, das Politische und Sociale des biblischen Schrifttums, das Anstoß erregen konnte, schloß es aus seinem Programm aus. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!“ „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ blieben die Wahlsprüche, in deren Sinne man das Wachstum des Christentums zu fördern suchte. Das Judentum hat diese Thätigkeit des Christentums, sowie später die des Islams, soweit sie das Heidentum besiegt haben und dessen Völker den biblischen Lehren näher gebracht, vollständig anerkannt. Diese Töchterreligionen des Judentums waren bestimmt, die Wege zu ebnen, damit einst beim Fortschreiten der menschlichen Erkenntnis die durch die Propheten der Menschheit verkündete Gottesidee mit ihren Lehren und Gesetzen der Gottes- und Menschenliebe bei den Völkern zur Anerkennung gelangen können. In diesem Sinne sprach sich der große Lehrer Moses Maimonides (1135—1204) in seinem Gesetzescodex „Jad Chasaka“ aus: „Aber die Pläne des Weltschöpfers vermögen die Menschen nicht zu ergründen, denn ihre Wege sind nicht seine Wege und ihre Gedanken nicht seine Gedanken“. Alle Begebenheiten vor ihm (vor Jesus) und von dem, der nach ihm aufstand (Muhammed) waren nur dazu da, den Weg des Königs Messias zu ebnen, wie er die ganze Welt herstelle, Gott einmütig zu dienen, denn es heißt: „Dann wende ich den Völkern eine geläuterte Sprache zu, daß sie alle im Namen des Ewigen rufen, ihm einheitlich zu dienen“. Wie wird das geschehen? Nur dadurch, daß die Welt von den messianischen Verheißungen, von den Worten der Lehre und des Gesetzes schon erfüllt ist, welche sich bis zu den fernsten Inseln ausgebreitet hat, nämlich zu den Völkern verstockten Herzens“.[1] Und wir sagen: „Moses Maimonides hat wahr gesprochen“. Ein Blick in die Kulturgeschichte der Völker bestätigt es uns. Je mehr Licht und Bildung in die Menschheit eingedrungen, desto mehr sind die biblischen Lehren und Gesetze von des Menschen Recht und Freiheit zur Anerkennung und Verwirklichung gelangt. Der große Umschwung in den religiösen Anschauungen seit Luther und Zwingli, die socialen Umbildungen in den Staaten seit einem Jahrhundert, die Durchdringung der Rechtsgleichheit für alle Menschen u. a. m. brachten und bringen die biblische Gottesidee mit ihren Lehren und Gesetzen von der Gottes- und Menschenliebe immer mehr zur Verwirklichung. Nimmt auch das Judentum Abstand von Proselytenmacherei und überläßt diese Arbeit dem Christentume, so hat es doch nicht aufgehört, in den Jahrhunderten seit der Reformation Erfolge seiner Lehren und Gesetze auf seinem Gange durch die Völker zu erleben und zu verzeichnen. Das Judentum verzichtet auf die äußeren Formen der Anerkennung seiner Gottesidee, strebt nicht darnach, daß alle Menschen sich zur Synagoge bekennen sollen, wenn bei ihnen nur seine Lehren und Gesetze von Menschenwohl und Menschenbeglückung anerkannt und zur Wahrheit werden. Es hat das Bewußtsein und die zuversichtliche Hoffnung, daß der Gottesglaube der Bibel auf seinem Gange durch die Welt, für dessen Erhaltung Israel ein Jahrtausende langes Märtyrertum ertragen, sich der Erfüllung seiner Sendung, eine Heilsstiftung für die Völker zu werden, nähert. Da kam das 15. und 16. Jahrhundert, die Zeit der Reformation; es entstand ein Drängen und Suchen nach hebräischen Bibeln und andern Schriften, den geistigen Schätzen des bisher verkannten und verfolgten Judentums. Die biblischen Bücher des a. T. wollte man in ihrer Ursprache kennen lernen.

[1] Maimonides Jad chasaka IV melachim, Absch. 11, § 4 nach der Amsterdamer Ausgabe.

Die Nachfrage nach denselben war so stark, daß Daniel Bomberg in Venedig es unternahm, die Bücher des alten Testaments mit den bedeutendsten hebräischen Kommentarien derselben unter der Leitung der Juden Elias Levita und Jakob ben Chajim herauszugeben. Es waren Juden die Lehrer der bedeutendsten Männer der damaligen gelehrten Welt. Wir nennen von denselben: 1. Elias Levita aus Neustadt an der Aisch, geboren gegen 1472. Er war der Lehrer des gelehrten Kardinals Egidio, Bischofs von Viterbo; ferner des Sebastian Münster in Basel; des Georg de Selve, Bischofs von Lavour u. a. m. Ein Schüler Reuchlins übersetzte seine hebräischen grammatischen Arbeiten. 2. Obadja Sforne, ein Arzt in Bologna und 1498 in Rom; er war der Lehrer Reuchlins. 3. Jechiel Voans, Leibarzt des Deutschen Kaisers, ebenfalls ein Lehrer Reuchlins; 4. Abraham de Valmas, auch Lehrer Reuchlins. Mit dem gelehrten Jakob Margoliot in Nürnberg stand Reuchlin in Briefwechsel. 5. Elia del Medigo, Cretensis genannt, aus Candia; derselbe war Lehrer des ältern Grafen Pico von Mirandola. 6. Leo oder Juda Abarbanel, Sohn des bekannten Gelehrten Isaak Abarbanel; er war Lehrer des jüngern Grafen Pico de Mirandola in Italien. Auf Befürwortung Reuchlins errichtete man auf den Universitäten Lehrstühle für die hebräische Litteratur.[1]) Das sprechendste Zeugnis der Verdienste des Judentums in dieser Zeit ist die deutsche Uebersetzung der hebräischen Bibel durch Martin Luther, welche eine Erfrischung und Verjüngung der christlichen Kirche zur Folge hatte. Das Judentum hat für die Erhaltung und Bewahrung dieses hebräischen biblischen Schrifttums von Jahrhundert zu Jahrhundert sein Leben und seine Habe hingegeben. Aus den rabbinischen Schriften erlangte Luther die Kenntnis des Hebräischen, das Verständnis des Bibeltextes. Liras Postille, die bekanntlich Luther als Hilfsquelle benutzte, war eine Wiedergabe des jüdischen Bibelkommentars von Salomo Jizchaki, genannt Raschi (1040—1105). Der Spruch darüber lautete: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset". Aber damit war der Beruf und die Aufgabe des Judentums noch lange nicht erfüllt. Die Zeit der Reformation hat zwar den Weg der Rückkehr zur Bibel geebnet, aber die Gottesidee mit den Lehren und Gesetzen der Menschenliebe und des gleichen Rechts für Alle dieses heiligen Schrifttums unberührt gelassen. Es war dafür noch nicht die Zeit da. So blieb dem Judentume noch die Aufgabe, im Dienste der Menschheit fortzuarbeiten und sein Schrifttum auch ferner als heiliges Vermächtnis zu bewahren und im Geiste dieser seiner Lehren und Gesetze unablässig zu wirken, bis sie ihren Einzug in die Menschheit gehalten und die Völker erleuchtet haben. „Das Judentum", sagt Renan,[2]) „welches in der Vergangenheit so große Dienste geleistet, wird deren auch noch in der Zukunft leisten. Die reine Religion, welche die gesamte Menschheit vereinigen kann, wird die Verwirklichung der Religion Jesaias sein".



Schönheit, יופי, talmudisch נוי, auch נאה. „Schön" im populären Sinne ist, was die menschlichen Organe der sinnlichen Wahrnehmung oder die Seele des Menschen wohlgefällig berührt; in hehrem Sinne, wenn die sinnliche Form und Erscheinung durchweg der ihr zu Grunde liegenden Idee entspricht, von derselben vollständig bedingt und bestimmt ist. So spricht man von Naturschönheiten und Kunst-

[1]) Graetz, Geschichte, Bd. 9, S. 110 und S. 223. [2]) Renan, Le Judaisme et le Christianisme, Paris 1883.

schönheiten. Zu jenen gehören die Landschafts-, Pflanzen-, Tier- und Menschenschönheiten, zu diesem die Werke menschlicher Kunst und Kunstfertigkeit, die Plastik. Von beiden hat das biblische und nachbiblische Schrifttum der Juden Schilderungen und Angaben, ein Beweis, daß Kunst- und Schönheitssinn auch bei den Israeliten heimisch waren, beide unter ihnen ihre Verehrer und Pfleger hatten. Wir haben in dem Artikel „Kunst" die Kunst und ihre Werke bei den Israeliten behandelt und sprechen hier von der Schönheit des Menschen, wie dieselbe im israelitischen Volke ihren Ausdruck und ihre Würdigung gefunden. Mit einem gewissen Wohlgefallen wird in seinem Schrifttume die Schönheit seiner Nationalhelden, seiner Frauen und Männer, seiner Könige und Fürsten u. a. m., als z. B. die von Sara, Rahel, Joseph, Moses, Saul, David, Abigail, Thamar, Adonia, Absalom u. a. m. hervorgehoben. So lesen wir von Sara: „denn sie war sehr schön"[1]); von Rahel: „Und Rahel war schön an Gestalt und Ansehen"[2]); von Joseph: „er war von schöner Gestalt und schönem Ansehen"[3]); von David: „er hatte rote Wangen, schöne Augen und sah gut aus"[4]): von Abigail: „sie war eine Frau von gutem Verstande und schöner Gestalt"[5]); von Bathseba: „die Frau war sehr schön gestaltet"[6]); von Thamar: „sie war schön und Amnon liebte sie"[7]); von Absalom: „Es gab keinen schönern Mann in ganz Israel; von der Fußsohle bis zum Scheitel hatte er keinen Fehler"[8]); von Adonia: „auch war er sehr schön an Gestalt"[9]). Vollständigere Schilderungen von männlichen und weiblichen Schönheiten bringt das Buch des Hohenliedes, wo dieselben dichterisch besungen werden. Es rühmt daselbst Sulamit von ihrem Geliebten: „Mein Lieber ist weiß und rot, unter Tausenden hervorglänzend, sein Haupt wie feines Gold; seine Locken Traubengehänge, schwarz wie Raben; seine Augen gleich den Tauben in Wasserbächen, sich in Milch badend; seine Wangen sind Balsambeete, wo Gewürzkräuter üppig sprossen; seine Lippen wie die Lilien, träufeln von flüssiger Myrrhe; seine Hände goldene Reihen, besetzt von Chrysolit". Von der weiblichen Schönheit, hier der Sulamit, heißt es: „Deine Augen gleich den Bächen von Hesbon, sanft wie Taubenaugen; dein Haar wie eine Ziegenheerde am Berge Gilead sich lagernd; deine Zähne rein, gleich einer Heerde geschorner Schafe, die aus der Schwämme aufsteigen, allesammt Zwillingsmütter von blendendem Weiß in lückenlosen doppelten Reihen; deine Lippen wie eine Purpurschnur; dein Mund lieblich; deine Wangen hinter dem Schleier wie die Hälfte von Granatäpfeln; dein Hals wie Davids Turm, zu Waffen erbaut; dein Busenpaar gleich einem Paar junger Rehe, Hindinzwillinge unter Lilien weidend". Es gehörten nach diesen Angaben zur Schönheit des Menschen: weißer Teint[10]), schlanker Wuchs[11]), frische rote Wangen[12]), schöne Augen[13]), schwarzes Haar[14]), geordnete blendend weiße Zähne[15]), rosige Lippen[16]), Anmut im Sprechen[17]), u. a. m. Doch ließ der ernste Sinn des Israeliten nicht zu, der Schönheit an sich Huldigungen darzubringen. Die leibliche Schönheit an sich wird nur wertvoll, wenn mit ihr „Seelenschönheit" verbunden ist. Ueber die äußere Schönheit einer Frau allein heißt es: „Es gelüste nicht dein Herz nach ihrer Schönheit"[18]); „Trügerisch ist die Anmut, nichtig die Schönheit, eine Frau mit Gottesfurcht ist des Ruhmes wert; gebet ihr von der Frucht ihrer Hände, man lobt in den Thoren ihre Werke".[19]) Auch das talmudische Schrifttum hat eine Menge von Sprüchen und Lehren über „Schönheit" und Schönheitssinn, die wir nicht unbeachtet lassen wollen. Von denselben bringen wir über

---

1) 1. Mos. 12, 14. 2) Das. 29, 17. 3) 1. Mos. 39, 17. 4) 1. S. 16, 2. 5) 1. S. 25, 3. 6) 2. S. 11, 2. 7) Das. 13, 1. 8) 2. S. 14, 25. 9) 1. K. 1, 1. 10) Hoheslied 1, 5, 6. 11) 1. S. 16, 7. 12) Hoheslied 5, 10. 13) 1. S. 16, 12. 14) Hoheslied 5, 11. 15) Hoheslied 4, 2. 16) 1. S. 11, 7. 17) Ps. 45, 3, הוצק חן בשפתותיך 18) Spr. Sal. 3, 28. 19) Spr. Sal. 31, 30, 31.

α) die Gestalt der Schönheit. Es gehören hierher: 1. hoher Wuchs. „Gott wird bei Männern hohen Wuchses gepriesen".[1]) „Die Gottheit (Schechina) offenbart sich nur den Männern vom hohen Wuchse".[2]) Von den Leviten des Tempeldienstes,[3]) und von den Synhedristen (s. Synhedrion) wird ihr hoher Wuchs rühmlich hervorgehoben.[4]) 2. Schöne Augen und ein schöner Gang.[5]) „Bei einer Braut, die schöne Augen hat, bedarf es wegen der Schönheit ihrer anderen Körperteile keiner weitern Nachforschung".[6]) Endlich 3. schönes Haar,[7]) schöne Ohren[8]) und schöne Füße.[9]) Auch 4. rosenrote Gesichtsfarbe wird rühmlich genannt (Sabbat S. 118 שפניו דומה לוורד). Von den Frauen in der Bibel werden vier als schön besonders hervorgehoben: Sara, Rahab, Rachel und Abigail.[10]) Berühmt waren die Schönheiten Jerusalems. „Es giebt keine Schönheiten gleich denen in Jerusalem", lautete ein Spruch,[11]) dem wir einen andern anreihen: „Zehn Maaß Schönheit ward der Welt gegeben, von denselben erhielt Jerusalem 9 Maaß und nur 1 Maaß bekam die übrige Welt".[12]) Von den Volks- und Gesetzeslehrern werden als schön gerühmt: R. Ismael (s. d. A.), R. Jochanan (s. d. A.) und R. Abbahu (s. d. A.). „Deine Schönheit den Frauen!" rief Simon b. Lakisch seinem Freunde R. Jochanan zu. „Meine Schwester ist viel schöner", antwortete dieser. „Dieselbe sollst du zur Frau erhalten, wenn du dich dem Thorastudium widmest".[13]) *β*) Fortpflanzung der Schönheit, ihre Förderung und Schädigung. Die Schönheit von den Eltern geht auf die Kinder über. „Der Vater", heißt es, „beglückt seinen Sohn mit Schönheit, Kraft, Weisheit u. a. m."[14]) Die Umgebung von schönen Menschengestalten wirkt bei schwangern Frauen auf ihren Foetus. Von den Römern wird nacherzählt, daß sie schöne Menschenfiguren an ihre Betten anbrachten, damit ihre Frauen schöne Kinder zur Welt bringen.[15]) Zur Erzielung eines weißen Teints bei den Töchtern wird den Eltern geraten, ihren Töchtern junge Hühner zu speisen zu geben.[16]) Zum Wohlaussehen wird der Genuß von Mangold, תרדין, empfohlen.[17]) Nachteilig für die Schönheit bei Frauen ist die Schwangerschaft.[18]) Ferner werden drei Gegenstände genannt, die den Wuchs des Menschen beugen: „Brot aus Kleie, frisches Bier und grünes Kraut".[19]) Am stärksten wird die Schönheit bei Menschen durch Armut und armselige Kleidung geschädigt.[20]) „Die Töchter Israels sind schön, aber die Armut entstellt sie", war der Ausspruch des R. Ismael, als er eine arme Waise, die Braut war, mit schönen Kleidungsstücken beschenkte, die sie an ihrem Hochzeitstage anzog.[21]) Die allgemeine Regel lautete: „Schmücke dich und du wirst schön sein!"[22]) *γ*) Würdigung der Schönheit. Die Würdigung der Schönheit, die hier in mehreren Sprüchen hervortritt, zeugt von einem mächtigen Schönheitssinn. „Drei", heißt es, „erweitern den Sinn des Menschen: eine schöne Frau, eine schöne Wohnung und schöne Kleidung".[23]) An zwei Festen,

---

[1]) Bechoroth S. 64 קב"ה משתבח בבעל קומה [2]) Sabbath S. 92 אין השכינה שורה אלא על בעל קומה [3]) Sabbath S. 92 גבהן של לויים י׳ אמות [4]) Siehe: Synhedrion. [5]) Gittin S. 54 יפה עינים והילוך יפה [6]) Taanith S. 24 כלה שעיניה יפות אין כל גופה צריכה בדיקה [7]) Siehe: Simson. [8]) Nedarim S. 69. [9]) Daselbst. [10]) Megilla S. 15a. [11]) Aboth de R. Nathan, Kap. 28 אין לך יופי כיופיו של ירושלים [12]) Kidduschin S. 49b י׳ קבין יופי ירדה לעולם ט׳ נטלה ירושלים וא׳ לכל העולם [13]) Siehe: „Simon b. Lakisch" u. „Jochanan". [14]) Edajoth האב זוכה לבנו בנוי בכוח [15]) Gittin S. 58. [16]) Kethuboth S. 59 הרוצה שילבין את בתו יאכילנו אפרוחים [17]) Nedarim S. 49. [18]) Jebamoth S. 38 שלא תתעבר ויכחיש יופיה [19]) Erubin S. 55 ג׳ כופפין הקומה פת קיבר שכר חדש וירק [20]) Nedarim S. 66a u. b. [21]) Das. בנות ישראל נאות הן אלא עניות מנוולות [22]) Taanith S. 23 התיפי ותתיפית [23]) Berachoth S. 57b ג׳ מרחיבין דעתו של אדם אשה נאה דירה נאה וכלים נאים In einer andern Lesart heißt es zuletzt סוס נאה ein schönes Pferd.

wird erzählt, am 10. Tischri, am Versöhnungstage, und am 15. Ab, zogen die israelitischen Töchter, begleitet von Jünglingen, in die Weinberge, wo sie Tänze aufführten. Von diesen sangen die schönen Töchter: „Jünglinge! euren Blick lenket auf die Schönen, denn eine Frau ist zur Zier und Schönheit des Hauses da!“ Aus den Reihen der Vornehmen lautete dagegen der Sang: „Eure Augen richtet auf die Familie, denn eine Frau ist nur wegen der Kinder da“.[1]) Zwischen beiden erklang das Lied der Häßlichen: „Machet euren Kauf, den Willen Gottes zu vollführen, nur schmücket mich mit Goldstücken![2]) Die höchste Würdigung der Schönheit spricht sich in dem Gesetze aus: „Wer einen schönen Menschen sieht, der spreche: Gepriesen sei der (Gott), der in seiner Welt solche Menschen hat“.[3]) Auf einer andern Stelle lesen wir: „Wer schöne Geschöpfe sieht, spreche: Gepriesen sei der (Gott), welcher in seiner Welt solche Gestalten hat“.[4]) Mehreres siehe: „Mensch“ und „Benediktionen“.

Schulchan Aruch, שלחן ערוך, Geordneter Tisch. Encyclopädisches Werk in hebräischer Sprache, das eine systematisch geordnete, nach Fächern eingeteilte Zusammenstellung der jüdischen Religionsgesetze im biblischen, talmudischen und nachtalmudischen Schrifttum der Juden enthält, wie dieselben nach dem Aufhören des Tempel- und Opferkultus zu Jerusalem in dem jüdischen nachstaatlichen Leben noch in Praxis geblieben, aus dem biblischen Schriftgesetz, der Tradition und den spätern Sitten und Bräuchen der Juden hervorgegangen, in den Diskussionen der Gesetzeslehrer in Palästina und Babylonien (s. d. A.) vor und nach der Auflösung des jüdischen Staates bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts n. festgestellt wurde und ihren weitern Ausbau gefunden.[5]) Dasselbe besteht aus vier Teilen, von denen jeder in Kapitel, סמנים, und Paragraphen, סעיפים, zerfällt. Der erste Teil behandelt in 697 Kapiteln die Gesetze des Kultus; er bezeichnet das gottesdienstliche Leben mit der Angabe der Liturgie für die Wochen-, Sabbat- und Festtage in und außerhalb des Hauses und führt den Namen: „Orach chajim“, אורח חיים, Pfad des Lebens.[6]) Der zweite Teil heißt: Jore Dea, יורה דעה, lehrt Erkenntnis;[7]) derselbe zählt 403 Kapitel, in welchen angegeben werden: die Speisegesetze, die Verbote gegen den Götzendienst und Götzendiener, das Gebot des Märtyrertums u. a. m.; ferner die Gesetze gegen Zins und Wucher, heidnische Bräuche, Aberglauben, Zauberei, über das rituelle Bad, das Gelübde, die Eide, die Elternverehrung, die Hochachtung der Lehrer und der Gelehrten, das Studium der Thora, die Almosen, die Wohlthätigkeit, die Sklaverei, die Proselyten, den Besuch der Kranken, die Leichentrauer u. a. m. Der dritte Teil mit der Benennung, Eben Haeser, אבן העזר, Stein der Hülfe,[8]) umfaßt in 178 Kapiteln die Ehegesetze. Der vierte Teil endlich: Choschen Hamischpat, חושן המשפט, Schild des Rechts,[9]) enthält das Privatrecht in allen seinen Teilen und hat 427 Kapitel. I. Verfasser, Abfassung und Eigentümliches. Der „Schulchan Aruch“ in seiner jetzigen Fassung, wie er, abgesehen von seinen Kommentaren, aus dem Text und den Zusätzen, die man „Mappe“, Tischdecke, oder richtiger „Hagah“, Verbesserung, nennt, besteht, hatte zwei Männer zu Verfassern. Der Verfasser des eigentlichen Textes war Joseph Karo (geb. 1488, gest. 1575), der Abkömmling einer gelehrten Familie der aus Spanien vertriebenen Juden, die

---

[1]) Daselbst תנו עיניכם למשפחה שאין אשה אלא לבנים [2]) Daselbst תנו מקחכם לשם שמים ובלבד שתעטרוני בזהובים [3]) Tanchuma zu Vajeze ויצא הרואה אדם נאה יאמר ברוך שככה לו בעולמו [4]) Aboda Sara S. 20 הרואה בריות טובות יאמר ברוך שככה לו בעולמו
[5]) Siehe: „Mischna“, „Talmud“, „Tradition“ und „Rabbinismus“. [6]) Nach Psalm 16, 2.
[7]) Nach Jesaia 28, 9. [8]) Nach 1. M. 17, 2. [9]) Nach 2. Mos. 26, 5.

sich in Nikopolis niederließen. Er selbst war 1540 Rabbiner in Safed, צפת, und starb 1575 im Alter von 87 Jahren. Joseph Karo schrieb erst einen ausführlichen Kommentar zu zwei bedeutenden Gesetzescodices, a) zu den vier Bänden Jad chasaka (starke Hand) von Moses Maimonides u. b) zu den vier Büchern Turim (Reihen) des Jakob ben Ascher, jenen nannte er „Magid Mischne", Zweiter Verkünder, diesen „Beth Joseph", Haus Josephs. An dem Turimkommentar, „Beth Joseph", Haus Josephs, arbeitete er 20 Jahre, von 1522 bis 1542, worauf er noch 12 Jahre auf die Revision desselben verwendete; es war sein Meisterwerk. Den ganzen, in den verschiedenen spätern Schriften[1]) zerstreuten, angehäuften, fast überladenen Stoff hat er da geschickt gesammelt, übersichtlich zusammengestellt, formuliert und abgerundet; bei jedem Gesetze war er unermüdlich die verschiedenen Meinungen dafür und dagegen heranzuziehen, zu erwägen und das Schlußergebnis zu verzeichnen. So ergänzte und berichtigte er die Gesetzeszusammenstellung in den Turim nach den inzwischen gewordenen Entscheidungen in den verschiedenen Responsen und in andern Schriften rabbinischer Autoritäten. Diese seine Arbeit umfaßte das ganze Gebiet der religiösen Praxis, wie dieselbe zur Zeit noch zur Vollziehung kommen konnte. In derselben, die eigentlich, wie erwähnt, nur einen Kommentar zu den Turim bilden sollte, hatten sich so viele neue Gesetzesbestimmungen aufgehäuft, daß durch sie alle bisherigen Gesetzescodices überhoben wurden und nicht mehr ausreichten; es erwachte das Bedürfnis nach einem neuen Kompendium, wo auch sämtliche neuen Gesetzesentscheidungen des Karoschen Turimkommentars aufgenommen sind. Joseph Karo kam diesem Wunsche nach; er machte sich an dieser kolossalen Arbeit und verfaßte einen neuen Gesetzeskodex, den „Schulchan Aruch", in welchem dem erwachten Bedürfnisse Rechnung getragen wurde. Die Abfassung geschah nach dem Muster des oben genannten Gesetzeskodex „Jad Chasaka" von Moses Maimonides in fließendem Hebräisch. Er bringt unter andern als Gesetze die getroffenen endgültigen Entscheidungen in seinem Turimkommentar „Beth Joseph" in deutlichen kurzen Sätzen ohne Nennung der Autoren derselben und ihrer Diskussionen. Der „Schulchan Aruch" hat, wie die Turimcodices, vier Teile, die er mit den oben angegebenen Namen belegte und ihren Inhalt angab. Im Jahre 1551, also 9 Jahre später, war dieser neue Kodex „Schulchan Aruch" vollendet, der gedruckt 1567 in Venedig erschien und darauf bis 1598 (30 J.) sieben Auflagen hatte. Es war ein epochemachendes Werk, das sich von dem des Maimonides dadurch unterscheidet, daß es die Tempel- und Opfergesetze nebst den Reinheitsbestimmungen, als nicht mehr in der Praxis bestehend, nicht bringt. Doch bald war auch der „Schulchan Aruch" nicht ausreichend. Die Gelehrten tadelten, daß er als Spanier die Gesetzesentscheidungen spanischer Autoritäten mehr berücksichtigt hatte, als die der französischen und deutschen, da er von Letztern nur das aufnahm, was in den Schriften der Spanier nicht vorhanden war, nämlich meist Kabbalistisches und Ueberfrömmigkeit. Diese Einseitigkeit und gewissermaßen Parteilichkeit veranlaßte den gelehrten Moses Isserles, Rabbiner zu Krakau (geb. 1530, gest. 1573), der selbst an einem Gesetzeskodex arbeitete, Anmerkungen und Verbesserungen zu den Gesetzesangaben des „Schulchan Aruch" abzufassen, die bald „Mappe", Tischdecke, bald „Hagah", Anmerkung, genannt wurden, in denen die Gesetzesentscheidungen der französischen und deutschen Gelehrten, sowie die Sitten und Bräuche der französischen, deutschen und polnischen Juden zur Geltung kamen. Eine weitere Vervollständigung des Schulchan Aruch geschah durch mehrere Kommentare, die von verschiedenen Gelehrten später verfaßt wurden. Wir nennen von denselben die zum e r s t e n Teil, O r a c h c h a j i m: a) T u r e S a h a b, goldene

[1]) Es sollen deren 32 größere und mehrere kleinere gewesen sein.

Reihen, von David Halevi (1600); b) Magen Abraham, Schild Abrahams, von Abraham Gumbiner (1622); die zum zweiten Teil, Jore Dea: a) Ture Sahab, von dem schon genannten David Halevi und b) Siphse Kohen, die Lippen des Priesters, von Sabathai Kohen (1663; die zum dritten Teile: Eben Haeser; a) Chelkath Mechokek; Anteil des Gesetzgebers, von Moses Lima (1637) und b) Beth Samuel, Haus Samuel, von Samuel ben Uri, Rabbiner in Fürth und endlich zum vierten Teil, Choschen Hamischpat, Schild des Rechts, genannt: Meirath Enajim, Augenleuchte, von R. Josua Falk-Kohen (1559—1610). II. Zweck der Abfassung, Werth und Würdigung, Mißverständnisse, Anklagen und Aufklärung. Den Zweck der Abfassung des „Schulchan Aruch" giebt der Verfasser in seiner Vorrede selbst an. „Wenn ein Gelehrter", schreibt er, „nach einer Gesetzesentscheidung, Halacha, gefragt wird, so wird er nicht mehr in Verlegenheit kommen". Ein fernerer Zweck war, um mögliche Einheit in Gesetzesentscheidungen, bei der Zerfahrenheit, die durch den angehäuften Stoff eingetreten ist, zu erzielen. Doch sollte man, nach den Meinungen späterer Gelehrten, die Angaben des Schulchan Aruch als kein endgültiges Gesetz halten, daß man sich nicht mehr um die Quellen desselben, aus denen sie hervorgegangen, zu kümmern brauche. Wir hören darüber den schon genannten R. Moses Isserles, Verfasser der Zusätze und Verbesserungen zum Schulchan Aruch: „Er, Joseph Karo, wollte", sagte er, „verhüten, daß die Schüler sämtliche Gesetze des Schulchan Aruch als Gesetze von Moses auf Sinai auf Befehl Gottes niedergeschrieben, betrachten". Die Gesetze haben nicht an sich Gesetzeskraft, sondern müssen, sollen sie dieselbe erhalten, auf ihre Quellen, Bibel und Talmud, aus denen sie hervorgegangen, zurückgeführt und mit den nachtalmudischen Gesetzesforschungen und Gesetzesauslegungen rabbinischer Autoritäten verglichen und nach denselben untersucht und erörtert werden, worauf ihre Feststellung nach den Ergebnissen für die Gegenwart zu erfolgen habe. So verfuhr man mit den Entscheidungen der Mischna (s. d. A.), später mit denen der Gemara (s. Talmud) und der darauf verfaßten Gesetzescodices als z. B. des Jad chasaka von Moses Maimonides u. a. m.[1]) Mit einem Worte, die Gesetze des Schulchan Aruch haben keine absolute Gültigkeit und keine absolute Rechtskraft; sie erhalten dieselbe, wenn sie mit den Schriftquellen, aus denen sie hervorgegangen, übereinstimmen. Wir haben Grund dies schon jetzt mit Nachdruck hervorzuheben, um den verläumderischen Anklagen gegen das Judentum entgegen zu treten, die sich auf einige inhumanen Stellen des Schulchan Aruch aus der Zeit der Feindseligkeit heidnischer Völkerschaften gegen die Juden beziehen. Es hat eine eigene Bewandnis mit dem Schulchan Aruch, während die Einen sich bemühen, ihm jede Bedeutung für die Gegenwart abzusprechen,[2]) sind es die Andern, die kein Jota davon verloren geben möchten.[3]) Außerhalb des Judentums giebt es eine dritte Richtung, deren Vertreter aus dem Schulchan Aruch Stellen aus ihrem Zusammenhange reißen, die sie im mißver-

---

[1]) Vergl. darüber die Rechtsgutachten von Samson Morpago, שו"ת שמש צדקה Jore dea 33, wo es heißt: שלא לפסוק דין מתוך השלחן ערוך „Man entscheide nicht nach dem „Schulchan Aruch"; ferner die Rechtsgutachten von Abraham Jizchaki Choschen Mischpat Nr. 2 fol. 57b זרע אברהם Daselbst כי אם לעמוד על יסוד הדין כפי משמעות התלמוד והפוסקים Ferner bitten wir nachzusehen in den Rechtsgutachten von Joel Sirkes שו"ת הב"ח die. welche nach dem Schulchan Aruch entscheiden, gehören zu denen, welche ungehörig in der Thora entscheiden. להורות הוראה על פי שלחן ערוך הם המורים בתורה שלא כהלכה Die Vorrede zu מעדני יו"ט von R. Lippmann Heller zittiert in den Regeln für rabbinische Entscheidungen des Primegadim: „Joseph Karo hatte nie die Absicht, daß man aus dem Schulchan Aruch allein Entscheidungen treffe". [2]) Graetz, Geschichte B. 9, S. 431. Stein in seiner „Schrift des Lebens" II. S. 368—40. [3]) Hofmann, „Schulchan Aruch".

standenen Sinne deuten und das Judentum lächerlich machen oder gegen dasselbe Anklage erheben. Wir wiederholen gegen Letztere, was wir schon oben durch Aussprüche der bedeutendsten Rabbiner nachgewiesen haben, daß die Angaben des Schulchan Aruch keine absolute Rechtsgültigkeit haben, dieselbe es nur dann erhalten, wenn sie auf ihre Schriftquellen zurückgeführt, da geprüft und in Erwägung gezogen werden, ob sie noch gegenwärtig Anspruch auf Rechtsgültigkeit haben können. Es gehören sämtliche Bestimmungen im Schulchan Aruch nach ihren Schriftquellen einer äußerst fernen Zeit, etwa dem 1.—4. Jahrh. n. an, wo das Judentum nach der Auflösung seines Staates in Palästina den härtesten Verfolgungen von Seiten der Heiden ausgesetzt waren und die heute nach den Lehren der bedeutendsten Rabbiner seit dem 9. Jahrhundert bis zur Gegenwart keine Gültigkeit mehr haben. Unter den Gegnern des Schulchan Aruch in neuester Zeit sehen wir auch den Geschichtsschreiber Professor Graetz. Derselbe scheute keine Mühe, im 9. Bande seiner Geschichte, die Stellen aus dem Schulchan Aruch zusammenzutragen, die ihn lächerlich machen und gelangt S. 431 zu dem Schlusse: „Kurz, es erscheint darin ein ganz anderes Judentum als das, welches auf Sinai geoffenbart, von den Propheten verkündet und selbst von Maimoni gelehrt wurde". Wir staunen und fragen diesen Herrn, ob er denn glaubt, daß das Judentum auf Sinai durch Joseph Karos Schulchan verdrängt oder gar vernichtet wurde. Wir sehen das Gegenteil davon, daß der Schulchan Aruch sich an dem Judentum auf Sinai so fest anklammert, dessen Lehren und Gesetze bis aufs Einzelne mit einer Gewissenhaftigkeit angiebt, daß die Gestalt desselben in ihrer vollen Rüstung vor uns dasteht. Aber vielleicht erscheinen Herrn Graetz die Ausführungen der Schriftgesetze daselbst als eine Gestaltentstellung des Judentums? Wir erinnern dagegen, daß wir es hier mit einem Gesetzeskodex zu thun haben, der Gesetzesparagraphen hat, aber keine schwungvollen Prophetenreden enthält. Bei den Propheten hat das Judentum allerdings eine lebenskräftigere Gestalt, und wir fügen hinzu, nicht minder bei den Psalmisten, aber die Propheten und die Psalmisten haben die Aufgabe, den Geist des Judentums zu verkünden, aber keinen Gesetzeskodex mit trockenen Paragraphen aufzustellen. Anders bei Joseph Karo, der die Gesetze zusammenstellte und sie nach ihrem Inhalte ordnete. Bei Maimonides, auf den Herr Dr. Graetz sich beruft, war es anders. Derselbe hat zur Verkündigung des dem Judentume innewohnenden Geistes seine Schrift „More Nebuchim" abgefaßt, dagegen ermangelte er nicht, auch einen vierbändigen Gesetzeskodex zu schreiben, wo das Judentum in seinem gesetzlichen Teile gezeichnet wird, so ausführlich bis ins Einzelne, daß derselbe Joseph Karo als Muster zu seinen Arbeiten vorlag. Nun kommen wir zu den Sätzen des Schulchan Aruch aus der spätern Mystik (s. d. A.), die sich allerdings in dem Gesetzeskodex Jad chasaka des Maimonides nicht vorfinden,[1]) und auch hier als Fremdlinge erscheinen, aber diese sind im Verhältnis zu den Tausenden Gesetzesparagraphen der vier Teile des Schulchan Aruchs so verschwindend wenig, daß sie höchstens als unnötige Zugabe angesehen werden, die keinesfalls das Judentum in der Weise entstellen und unkenntlich machen, wie es diese Herren vorgeben. Allerdings wenn man sich bemüht, dieselben aus ihren zerstreuten Verstecken herauszuholen und zusammenzustellen unter dem Rufe: „Sehet, das ist das Judentum des Schulchan Aruch!" — Aber, warum suchen und stellen diese Herren nicht ebenso die schönen echt humanen Gesetze des Schulchan Aruch zusammen von der Pflicht der Auslösung der Gefangenen, der Eltern- und Lehrerverehrung, der Kindererziehung, des Schulunterrichts, der Verbote von Zins- und Wucher, der Wohlthätigkeit im allgemeinen, der Armen-

[1]) Gesammelt bei Stein II. und Graetz, Geschichte, 9.

fürsorge u. a. m. unter dem Zurufe: „Sehet, das ist das Judentum des Schulchan Aruch!" Uebrigens wiederholen wir auch auf die angeführten Bräuche der Mystik im Schulchan Aruch, was wir schon oben von den Gesetzen des Schulchan Aruch gesagt haben, daß dieselben keine absolute Gesetzeskraft haben, sondern es erst nach deren Zurückführung auf ihre Schriftquellen und nach vorgenommener Erwägung ihrer Richtigkeit für die Gegenwart werden können. Hiermit wären auch die Einwürfe von „Stein" in seinem Buche: „Die Schrift des Lebens" II, S. 388—407, beseitigt. III. Geschichte. Der Schuchan Atuch ist ein Kompendium des halachischen (s. Halacha) Gesetzesausbaues im talmudischen und nachtalmudischen Schrifttume bis zum 15. Jahrhundert. Dasselbe ist nicht das erste, sondern hat seine Vorläufer und seine Nachfolger; es enthält keine absolute Abschließung des Gesetzes, sondern nur die bis auf seine Zeit. Die Halacha (s. d. A.), als Benennung des Gesamtgesetzes in allen seinen Teilen, als das der Schrift, der Tradition (s. d. A.), der Schriftherleitung, der Orts- und Volkssitten und der Bräuche (s. d. A.); ferner der Institutionen (s. Rabbinismus), der Verhütungs- und Vorbeugungsbestimmungen, der Gesetzeserleichterungen und Gesetzeserschwerungen, der Gesetzesdispensationen u. a. m., hat so viel mit dem Zeitlichen zu thun, daß ihr Ausbau nie als abgeschlossen betrachtet werden kann, sondern in stetem Fluß und in steter Entwicklung bleibt, die je nach Ort, Zeit und Verhältnissen immer neue gesetzliche Bestimmungen zu ernieren hat. Ihr Abschluß kann nur für eine gewisse Zeit geschehen und kann durchaus nicht als absolut für immer gelten. Jede Zusammenstellung des halachischen Gesetzes hatte nur einen zeitlichen Charakter, die infolge einer anderen Zusammenstellung in späterer Zeit an Wert und Bedeutung verlor. Die Zeiten mit ihren Verhältnissen nötigten, drängten die Gesetzeslehrer fortwährend zu neuen Gesetzesbestimmungen, sodaß die bisherigen Codices nicht ausreichten und bei Anhäufung der neuen Gesetzesentscheidungen an die Abfassung neuer Gesetzessammlungen gedacht werden mußte. Der erste Gesetzescodex war die Mischna (s. d. A.), aber bald genügte sie nicht; neue Gesetzeserörterungen wurden nötig, die in den verschiedenen Hochschulen in Palästina und Babylonien stattfanden, aus deren Zusammenstellungen die palästiniensische und babylonische Gemara (s. Talmud) entstanden. Wieder war es die nachtalmudische Zeit, wo neue Verhältnisse neue Gesetzesfragen hervortraten und neue gesetzliche Bestimmungen zur Folge hatten, die zur Abfassung der Gesetzescodices der gäonischen Zeit; ebenso später der des Moses Maimonides, der vier Bände „Jad chasaka" und mehrerer andern nach ihm führten. Unter diesen nimmt der „Schulchan Aruch" von Joseph Karo aus dem 16. Jahrhundert eine vorzügliche Stellung ein; derselbe war wegen seiner kurzen deutlichen Gesetzesparagraphen und Kapiteleinteilung, aber noch mehr infolge seiner leichten hebräischen Sprachwendungen und Sprechausdrücke als Nachschlagebuch bis auf die Gegenwart beliebt und hochgeachtet. Auch die nach ihm verfaßten Gesetzescodices „Lebusch'm" von Mordechai Jaffe, die in Bezug auf Abfassung, Anordnung, Sprache und Ausdrucksweise und Klarheit nichts zu wünschen übrig ließen, vermochten nicht den Schulchan Aruch des Joseph Karo zu verdrängen. Von den Ausgaben des „Schulchan Aruch" haben wir zu erwähnen, daß die erste nur mit dem Text des Verfassers Joseph Karo ohne die Verbesserungszusätze des Moses Isserles im Jahre 1565 zu Venedig geschah. Dieselbe hat den spätern durch die Zensur gesetzten Ausdruck „Akum" noch nicht. Die zweite Ausgabe erfolgte 1567 ebenfalls in Venedig, auch noch ohne die Zusätze des Moses Isserles. Erst im Jahre 1680 wurde der Schulchan Aruch mit den Verbesserungszusätzen des Moses Isserles, unter dem Namen: „Mapa" oder „Hagah", gedruckt. Eine Aenderung von Bedeutung wurde durch die Zensur erst bei der Ausgabe desselben im Jahre

1594 vorgenommen, wo anstatt der Ausdrücke: Goi, גוי, Kuthi, כותי; Nochri, נכרי, Ammin, עממין, welche die Christen und Muhamedaner bezeichnen, und für die von Obed Elilim, עובד אלילים, Obed Abodath Elilim, עובד עבודת אלילים; Aboda Sara, עבודה זרה; Obed Aboda Sara, עובד עבודי זרה, Benennungen für „Heiden", das Wort „Akum", עכו״ם, eine Abbreviatur für „Obde Kochabim umasaloth", „Anbeter der Sterne und Planeten", gesetzt wurden, um dadurch nachzuweisen, daß in dem Schulchan Aruch nur von Heiden, aber nicht von „Christen" die Rede sei.) Diese unglückliche Korrektur der Zensur führte später — und noch in unserer Zeit bei den christlichen Gelehrten zu dem Mißverständnisse, da im Schulchan Aruch auch von „Christen" gesprochen wird, daß die Benennung „Akum" die Christen bezeichne, eine Verirrung, da „Christen" laut den ersten Ausgaben des „Schulchan Aruch" durch die Ausdrücke (siehe oben) „Goi", „Nochri", „Ammin" benannt werden. Mehreres siehe „Christen" und „Nichtjuden".

Sekte der Karäer. Karäer, richtiger Karaim, קראים, Schriftgläubige, Bibelanhänger; auch Annaniim, ענניים, Annaniten, ist die Benennung einer der größern Sekten im Judentume, die im Jahre 750 in den babylonischen Landschaften am Euphrat und Tigris, dem Sitze der stärkern jüdischen Bevölkerung der Diaspora, unter dem Khalifen Almanzar gegen den Rabbinismus, wie derselbe in den Lehren und Gesetzen des talmudischen Schrifttums seinen Ausbau gefunden hat, aus den Unzufriednen und den Gegnern des Talmudismus durch Anan ben David aus dem Hause des Exilarchen Bastani gebildet wurde, deren Reste sich heute noch zerstreut in der Krim, Polen, Rußland und der Türkei erhalten haben. I. Name, Bedeutung und Bezeichnung. Der Name „Kara", קרא, die Singularform von „Karaim", kommt schon im talmudischen Schrifttume vor und bedeutet daselbst „Schriftkenner", er bezeichnet den, der sich das Studium der biblischen Bücher zur Hauptbeschäftigung gemacht hat.[1]) Derselbe wurde von den Karäern in seiner Pluralform „Karaim", קראים, als Benennung der Anhänger ihrer Sekte in ihrem Gegensatze zu den Rabbaniten, als die ausschließlichen „Bibeljünger" angewendet. Ebenso nannten sie sich „Bne Mikra", בני מקרא, Bibelanhänger,[2]) zum Unterschiede von den Talmudgläubigen, die bei ihnen „Mischnajünger", Bne Mischna, בני משנה, hießen.[3]) Ihre ältere Bezeichnung war „Annaniten, Annan'n", ענניים, nach ihrem Stifter und erstem Oberhaupt „Anan", ענן, unter dessen Leitung und Anführung sie sich zu einer selbständigen, von den Rabbaniten geschiedenen Gesamtheit vereinigt hatten. Als Gegner des Rabbinismus verwarfen sie den ganzen Gesetzesausbau der Mischna und des Talmuds, protestierten gegen die traditionelle Gesetzesauslegung und Gesetzesvermehrung, sowie gegen die zeitweise Gesetzesaufhebung und Gesetzesdispensation der Rabbaniten und suchten, im Gegensatze zum Rabbinismus, durch eigene Schriftauslegung unter Heranziehung der Schrifterklärung der ältern Gegner des Rabbinismus als z. B. der Samaritaner, Sadducäer, Boethusäer, Alexandriner u. a. m. die Gesetze im Pentateuch aufzufassen und so einen neuen Ausbau des Judentums aufzuführen, an dem über vier Jahrhunderte die bedeutendsten Gelehrten ihres Anhanges mit einem Aufwand von großen Geisteskräften gearbeitet, dem wir unsere Achtung nicht versagen und dessen Schrifttum wir gern einen Platz in der Geschichte der jüdischen Litteratur einräumen. II. Vorgeschichte, Vor-

---

[1]) So in Taanith S. 27b von Chanina; Baba bathra S. 123 von Chalifa; Midrasch rabba 3. M. Absch. 30 von Elieser b. Simon; Jalkut Hohld § 523 von Levi ben Sisi.
[2]) Auch im Talmud heißen die Kenner des biblischen Schrifttums בעלי מקרא Erubin S. 21b; Baba mezia S. 33a, dem die Benennung בני מקרא nachgebildet zu sein scheint. [3]) Siehe: „Mischna" und „Talmud".

läufer, Entstehung, Bildung, Gründe, Klagen, Proteste, Spaltung, Verwerfung, eigene Gesetzesauslegung, Prinzipien, leitende Grundsätze derselben. In den Klagen und Protesten gegen den Rabbinismus, die sich bis zur völligen Verwerfung desselben steigerten, hatten die Karäer ihre Vorgeschichte und ihre Vorläufer in der ältesten Zeit, die bis auf Esra und Nehemia (s. d. A.), die Begründer des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina, hinaufreichen. Die strengen Absonderungsgesetze derselben haben die Proteste der Samaritaner und des ihnen sich anschließenden Anhanges der Priesterfamilie Eliaschib und Manasse hervorgerufen, die zur Gründung des eigenen Gemeinwesens der Samaritaner mit der Erbauung eines Tempels auf Garisim führten. Zur Zeit der makkabäischen Erhebung und nach deren Siegen gegen die Syrer waren es die Sadducäer (s. d. A.), die sich bei der Wiedereinführung des jüdischen Kultus und des jüdischen Religionsgesetzes gegen die Gesetzeserschwerungen und Gesetzesauslegungen der Pharisäer widersetzten und ihre eigene Gesetzesauslegungen gegen dieselben aufstellten.[1] Außer diesen Erschwerungen und Vermehrungen des Gesetzes durch die pharisäischen Lehrer waren es auch viele Gesetzesdispensationen und Gesetzesaufhebungen in den Schulen und Synhedrialsitzungen der Volks- und Gesetzeslehrer, wozu noch ihre verschiedenen Institutionen, תקנות, hinzukamen, welche den Zeitbedürfnissen Rechnung trugen, die von den Gegnern des Rabbinismus als unberechtigt und ungesetzlich angesehen und von ihnen bekämpft und verworfen wurden. Der Rabbinismus suchte gegen diese Anschuldigungen das Rechtmäßige seines Thuns zu dokumentieren (s. Rabbinismus) und hat auch für seine traditionelle Gesetzesaufstellung Nachweise in dem Schriftgesetze angegeben. Aber die Gegner des Rabbinismus erkannten diese Rechtfertigungen nicht an und verharrten bei ihren Protesten, Gegenlehren und Gegengesetzauslegungen. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und der Auflösung des jüdischen Staates in Palästina schwinden die Sadducäer meist vom Schauplatz in Palästina, sodaß in den Gesetzesverhandlungen der Synhedrialsitzungen oder sonst in den jüdischen Gemeinden die Stimme dieser Gegner sich höchst selten vernehmen ließ. Dagegen ist es das Ausland, Alexandrien und Babylonien, wo Gegner des Rabbinismus jetzt ihr Heim hatten und ihre Thätigkeit entfalteten. Die Nachrichten sind im talmudischen Schrifttum sehr spärlich, aber das Wenige darüber legt Zeugnis von dem Fortbestehen der Gegnerschaft des Rabbinismus ab. Ob diese Gegner des Rabbinismus noch im 8. Jahrhundert die leiblichen Nachkommen der Sadducäer waren, wie Abraham Geiger und Julius Fürst in ihren Schriften behaupten, darüber vermögen wir nicht zu entscheiden; es genügt der Nachweis, daß in den von Juden bewohnten Gegenden Babyloniens Gegner des Rabbinismus in nicht unbedeutender Zahl existierten, die sich gegen die Hälfte des 8. Jahrhunderts unter dem Namen „Karaim“, Bibelgläubige, zu einem eigenen religiösen Gemeinwesen vereinigten und ein antirabbinisches Judentum bildeten. Es berichtet der Talmud, daß im 3. Jahrhundert in gewissen Gegenden Babyloniens von den Juden das Verbot, Fleisch und Milch zusammen zu kochen und zu genießen, welches von den Rabbinen aus 2. Mos. 23, 19 hergeleitet wird, nicht anerkannt und beobachtet wurde;[2] ein Verfahren, daß auch bei den Juden in Alexandrien stattfand. Ebenso widersetzte man sich in vielen Gegenden Babyloniens der Einführung des von dem Patriarchen Hillel II (359) aufgestellten festen Kalenders, wo in alter Weise die Neumondsbestimmung auf Grund der Beobachtung der Erscheinung der Neumondssichel am Himmel vorgenommen wurde, wonach man

---

[1]) Siehe „Sadducäer“. [2]) Chulin S. 110a.

die Festtage angab und feierte.[1]) Auch die von den Rabbinen angeordnete Feier des zweiten Festtages[2]) wurde von den Juden in Babylonien an vielen Orten nicht gehalten, man feierte nur den ersten Festtag.[3]) Unter den polemischen Aeußerungen und Neckereien der Antirabbiniten gegen die Lehrer des Rabbinismus lautete ein Spruch, der wie ein Absageruf an den Rabbinismus klingt. „Was nützen uns die Rabbanan, nie haben sie uns einen Raben zum Genuß erlaubt, noch eine Taube zu essen verboten!"[4]) Welche Bedeutung diese Gegner des Rabbinismus noch in den ersten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts hatten, ergiebt das Auftreten mehrerer Pseudomessiasse in Babylonien als z. B. des Serini und Abba Isa, mit ihren Anordnungen gegen den Rabbinismus, deren Anhang nicht unbedeutend war. Es wäre damals schon zur Gründung eines antirabbinischen Gemeinwesens gekommen, hätte nicht die Entlarvung dieser falschen Messiasse dieselbe vereitelt. Wir citieren hier darüber eine Respons des Natronai Gaon (718—720), die von den Antirabbaniten seiner Zeit spricht: „Wir sehen wohl, daß diese Ketzer, Minin, von denen die Rede ist, ganz anderer Art sind, als die sonst gewöhnlichen. Die ketzerischen Juden sonst verwerfen die Ueberlieferung der Weisen, die Traditionen als z. B. über die Arten des unerlaubten Fleischgenusses (Trefots), die rabbinisch eingeführten zweiten Festtage, bei Eheschließungen die zweite Klasse der Verwandtschaftsgrade u. a. m., aber im Uebrigen hielten sie an den Worten des Gesetzes und der Schrift fest und beobachteten die Grundlehren des Judentums. Aber jene, von denen es sich handelt, verwerfen die Wurzeln des Gesetzes, heiraten in verbotene Verwandtschaftsgrade hinein, entweihen die Sabbate u. a. m."[5]) Befördert hatte die Vereinigung sämtlicher Antirabbaniten zu einer Gemeinsamkeit, die von den Exilarchen (s. d. A.), den Gaonen, Schulhäuptern, in Sura und Pumbadita eingeräumte Machtbefugnis, ihre Anordnungen durchzusetzen und die Widerspenstigen zu bestrafen, von der sie gar zu oft Gebrauch machten. Weiter war es die Ueberhandnahme des Mysticismus (s. Mystik), der bisher als Geheimlehre in wenigen Kreisen seine Stätte hatte, aber nun öffentlich von den Lehrern in Volksvorträgen verkündet wurde, welcher die Gegner zu Ausfällen gegen die Rabbaniten ermutigte und ihre Anzahl vermehrte.[6]) Mit dem Abschluß des Talmuds (s. Talmud) war der Ausbau des Schriftgesetzes meist nach traditioneller Gesetzesauslegung mit seinen verschiednen Institutionen, nebst den Angaben von Erleichterungen und Erschwerungen des Gesetzes; den Gesetzesdispensations- und Gesetzesaufhebungsfällen im großen und ganzen vollendet. Aber derselbe negierte und schloß alles aus, was von den Sadducäern und andern Gegnern gelehrt und angeordnet war; alles wurde als unjüdisch, sektiererisch (Minoth) bezeichnet. Das war ein Schlag gegen die Gegner des Rabbinismus, die sich nun als aus dem Judentume ausgestoßen betrachten mußten. Man wartete auf Zeit und Gelegenheit, um sich als eigene jüdische Religionsgemeinde gegen die rabbinische zu konstituieren. Diese Zeit traf ein; es war das Jahr 750, wo ein Enkel des Exilarchen Chasdai (700—730), Anan, Sohn David, Brudersohn des Exilarchen Salomo (761—762) aus Bazra sich an die Spitze der antirabbinischen Bewegung stellte und die Vereinigung sämtlicher Antirabbaniten zu einer Gegengemeinsamkeit vollzog. Anan galt als Gelehrter, der nicht im Einklange mit den rabbinischen Lehren lebte und lehrte, weshalb er nach dem Tode seines Oheims nicht als Exilarch gewählt wurde. Diese ihm zugefügte Unbill war das Signal für alle

[1]) Rosch haschana S. 18, 20 und 21 und Sanhedrin S. 12 gegen den Ausspruch Erachin S. 9b לא בעינן מצוה לקדש על פי ראיה [2]) Rosch haschana S. 2a. [3]) Daselbst. [4]) Sanhedrin S. 99b מאי אהני לן רבנן מעולם לא שרו לנו עורבא ולא אסרו לנו יונה [5]) Ltk. P. 223. [6]) Siehe weiter.

Gegner des Rabbinismus, sich um Anan zu sammeln, und sich von den rabbinischen Satzungen loszusagen und zu einem besondern jüdischen Gemeinwesen unter Anan zu vereinigen. Anan folgte ihrem Rufe und wurde das Oberhaupt (Exilarch) der neuen Vereinigung. Die Trennung war zur vollen Thatsache. Anan, als das Oberhaupt derselben, proklamierte die freie Selbstauslegung des Schriftgesetzes als ersten Grundsatz seiner neuen Lehre. „Suchet fleißig im Schriftgesetze" חפישו באורייתא שפיר,[1]) war seine Devise hierzu, die von seinem Nachfolger Benjamin Nehawendi (800—830) durch den Zusatz erweitert wurde: „Das Forschen ist Pflicht, der Irrtum im Forschen keine Sünde;"[2]) ferner: „Man binde sich nicht an Autoritäten, sondern prüfe und untersuche selbständig; der Sohn darf vom Vater, der Bruder vom Bruder, der Jünger von seinem Lehrer abweichen, sobald sie Gründe dafür haben, sollten sie auch irren, so haben sie doch den Lohn der Aufklärung."[3]) Ausführlicher noch ist der Karaite Sahl ben Mazliach (950) in seinem Mahnungsschreiben: „Sprechet nicht, wie machen wir es mit der Vollziehung des Gesetzes bei dieser Meinungsverschiedenheit der Söhne der Schrift (der Karäer)? Wem von ihnen sollen wir folgen? Wisset, diese Söhne der Schrift sagen nicht: „Wir sind eure Führer. Sie wollen mit ihren Gesetzesforschungen nicht das Volk nach sich gängeln, sie wollen nur Forscher und Ergründer des Gesetzes sein. Daher sprechen sie zu ihren Brüdern: „Forschet und begründet das Gesetz und übt sodann dasjenige, was euch durch eigenes Erkennen und durch Beweise feststeht."[4]) Mit einem gewissen Stolze nannten sich daher die karäischen Lehrer: „Männer der Forschung", בעלי חפוש.[5]) So trat die freie selbständige Forschung mit ihrem eigenen Schaffen aus der Lehre und dem Gesetze des biblischen Schrifttums an die Stelle der rabbinischen Gesetzeserklärung. Von Einfluß auf dieses offene Lossagen vom Rabbinismus waren wohl auch die im Islam entstandenen zwei Richtungen, die der Sunniten, der Traditionsgläubigen, und die der Schiiten, welche jede Tradition verwarfen und sich ebenfalls nur an der Schrift, dem Koran, hielten. Es war diese durch die Karäer hervorgerufene Spaltung eine tief einschneidende, sodaß die bedeutendsten Autoritäten des Rabbinismus, als z. B. Saadja Gaon u. a. m. sich bewogen fühlten, ihre Angriffe auf das rabbinische Judentum durch Wort und Schrift zu widerlegen und zurückzuweisen. Sämtliche gegnerischen Lehren, Gesetze und Proteste der Samaritaner, Sadducäer, Boëthusäer und anderer Sekten, die man für überwunden hielt, wurden nun von den Karäern hervorgesucht und zusammengestellt, woraus sie sich die Bausteine zur Aufführung ihres Religionsbaues holten. Aber diese ganze Erhebung der Karäer mit ihren Protesten gegen den Rabbinismus und mit der Aufführung ihres eigenen Religionsbaues war in Bezug auf die Gesetzespraxis mehr ein Rückschritt als ein Fortschritt. Jene Erleichterungen in der Gesetzesvollziehung, die sich bis zur Dispensation vom Gesetz und zur zeitweisen Gesetzesaufhebung steigerte, die der Rabbinismus geschaffen und den Weg des möglichen Ausgleichs der Gesetzeserfüllung mit den Ansprüchen der verschiedenen Zeit- und Ortsverhältnisse angegeben, hat der Karaismus als unbefugt, gesetzeswid ig erklärt und zurückgewiesen. Das war ein Schlag gegen sich selbst, ein Uebel, welches diese Sekte trotz der großen Thätigkeit ihrer Lehrer und Vertreter und ihres schnellen Aufblühens ein Sinken und allmähliches Dahinwelken bereiten mußte. Doch dürfen wir auch nicht das Gute verschweigen, welches die Kämpfe der Karäer gegen den Rabbinismus geschaffen haben. Zufolge ihrer Verwerfung der Tradition und der traditionellen Schriftauslegung erhielt die freie, selbständige Bibelforschung und

[1]) Dukes, Beiträge II, S. 26. [2]) Daselbst nach einem Citat von Jephet. [3]) Daselbst ein Citat von Benjamin ben Jephet. [4]) Lik. K. 34. [5]) Daselbst. Citat, S. 29.

Schrifterklärung bedeutenden Vorschub. Es wurde nun auch bei den Rabbaniten das Studium des biblischen Schrifttums eifriger betrieben, die Karäer sollten mit ihren eigenen Waffen bekämpft werden —, und das war für beide Teile von nicht geringer Wichtigkeit. Ferner erkannte das rabbinische Judentum das Gefahrvolle jener wilden Auswüchse in den Lehren und Aussprüchen der mystischen Agada (s. d. A.) im talmudischen Schrifttume von der grobsinnlichen Vermenschlichung Gottes, den phantastischen Spielereien in den Engel- und Geisterangaben, welche die Karäer in ihren Schriften gegen die Rabbiniten (s. weiter) zur Zeichnung der rabbinischen Religionslehren als untermischt von Aberglauben vorführten und verlachten. Es bemühten sich nun die Rabbinisten, dieselben als Allegorien zu erklären oder richtiger, sie als fremde Eindringlinge darzustellen und als unjüdisch zu bezeichnen.[1]) Auch innerhalb des Karäismus waren die Religionsgesetze, wenn auch durch ihn die Gesetzeserleichterungen des Rabbinismus zurückgewiesen wurden, nicht immer erschwerend, vielmehr erhielt von ihm auch die Gesetzespraxis viele Erleichterungen, als z. B. in Bezug auf das Gesetz der Beschneidung, der Schaufäden, der Tephillin, der Pfostenschrift, Mesusa, der Verbote des Genusses von Fleisch mit Milch, des Gebotes des Feststraußes, Lulab und Ethrog, am Laubhüttenfeste, der Feier des zweiten Festtages, der nicht gefeiert wurde, ebenso der Nichtfeier des Chanukafestes u. a. m., über welche wir auf den nachfolgenden Teil verweisen. III. Eigener Religionsausbau, Verwerfung der rabbinischen Gesetzesauslegung, auch der Erleichterung, Dispensationen und zeitweisen Aufhebungen, sowie der Mehrung und Minderung des Gesetzes im Rabbinismus nebst dessen Institutionen für das religiöse und sociale Leben. Der Ausbau der Lehre und des Gesetzes der Schrift für das religiöse Leben der Karäer geschieht hier auf Grund einer selbständigen Exegese mit Ausschluß der talmudischen Auslegung und der rabbinischen Bestimmungen. Die allgemeinen Normen hierzu waren: 1. die Schrift; 2. die Schlußfolgerung der Analogie, הקש, Vergleichung und 3. der vererbte Gebrauch, das Herkommen, סבל הירושה oder העתקה המשתלשלש.[2]) Joseph ben Noa (am Ende des 9. Jahrhunderts) stellt folgende drei Normen auf: 1. die Schrift; 2. das übereinstimmende Herkommen und 3. die Schlußfolgerung der Analogie, Hekesch. Dagegen spricht Sahal ben Mazliach (940) von vier Normen: 1. das Wortverständnis der Schrift; 2. die Spekulation; 3. die Schlußfolgerung, Hekesch, des Vergleichs und 4. die Uebereinstimmung der Gesamtheit.[3]) Doch war dieser Ausbau des Religionsgesetzes, wie er uns gegenwärtig in dem Schrifttum der Karäer vorliegt, nicht das Werk eines Gelehrten, nicht des Stifters der Karäersekte „Anan" allein, sondern ist das Resumee fast sämtlicher karäischen Gelehrten der ersten 4 Jahrhunderte nach der Entstehung des Karäismus, welches verschiedene Geschichtsphasen durchgemacht und oft auch weitgehende Spaltungen innerhalb der Karäer hatte. Die aufgestellten Gesetze in diesem Religionsausbau sind antirabbinisch; sie negieren den ganzen Gesetzesausbau des Rabbinismus (s. d. A.), der als illegal betrachtet wird, und stellen gegen ihn den angeblich rechtmäßigen auf, den sie als die Wiederaufrichtung des echten Judentums ausgeben. Wir führen hier diese karäischen Religionsgesetze in ihrem Gegensatze zum Rabbinismus einzeln an. 1. Die Bestimmung des Neumondstages, nach welchem die Festtage zu feiern sind, soll nach dem Sichtbarwerden der Neumondssichel am Himmel geschehen, dadurch war die Abschaffung der seit der Mitte des vierten Jahrhunderts durch den

[1]) Siehe: „Agada" in Supplement I. So von Saadja Gaon und später von Moses Maimonides. [2]) Nach der karäischen Schrift אפריון. Leipzig, Neubauer, 1866. [3]) Vergl. über beide Eschkol Hakopher von Jehuda Hadassi No. 168 und 169.

Patriarchen Hillel II eingeführten Kalenderberechnung zur Bestimmung der Neumondstage und der Feste nach ihnen ausgesprochen.[1] 2. Bei der Feier der Feste kommt nur der erste Tag in Betracht, der zweite Tag soll nicht mehr festlich gefeiert werden, gegen die rabbinische Anordnung der Feier des zweiten Festtages.[2] 3. Das Sabbatgesetz. In der Angabe desselben sehen wir sämtliche rabbinische Bestimmungen zur Erleichterung der strengen Sabbatgesetze aufgehoben. Von denselben nennen wir: a) das Tragen von Gegenständen auf den Straßen oder außerhalb des Hauses, welches die Rabbiner erlaubten, wenn ein Seil (Erub) um die Stadt gezogen ist; ferner erlaubten sie am Sabbat eine Strecke von 2000 Ellen zu gehen, was die Karäer nach dem Wortsinne von 2. Mos. 11, 29: „Jeder soll an seiner Stelle bleiben" verbieten; c) die Rabbiner gestatteten jede Arbeit für den Israeliten durch einen Nichtjuden. So lassen sie von Nichtjuden am Sabbat die Oefen heizen u. a. m., was ebenfalls bei den Karäern untersagt wird; d) die ältern Karäer erlauben nicht, daß ein Licht, das vor Sabbateingang angezündet wurde, Freitag nachts fortbrenne, aber ihre spätern Gelehrten haben dies erlaubt. 4. Das Pesachfest. Gleich den Sadducäern bestimmen auch sie die Zeit zur Darbringung des Passahschlammes nach ihrer Erklärung des biblischen Ausdruckes 2. M. 12, 6 „zwischen den Abenden" בין הערבים, wo die Sonne ganz vom Horizont geschwunden ist, gegen die Rabbiner, welche diesen Ausdruck auf die Zeit deuten, wo die Sonne ihren Höhepunkt von Mittag ab verlassen und sich dem Untergang zuneigt.[3] 5. Das Wochenfest. Dasselbe ist bei ihnen der 50. Tag vom ersten Sonntag des Pesachfestes, das stets auf einen Sonntag fällt; sie deuten gegen die Rabbiner gleich den Sadducäern die Worte: „vom Morgen des Sabbats", 3. Mos. 23, 16, wörtlich.[4] 6. Das Neujahrsfest, der 1. Tag des 7. Monats, wird gegen die Rabbiner nicht als Neujahrstag, ebenso nicht als Tag des Lärmblasens, sondern nur als Bettag, Bußtag gefeiert. Das Blasen auf einem Horn findet nicht statt. Zwei Tage feiern sie dieses Fest in den Fällen, wenn der Neumond nicht sichtbar ist und Zweifel stattfinden. 7. Das Versöhnungsfest am 10. dieses Monats wird gleich den Rabbiniten gefeiert durch Fasten und Beten. 8. Das Hüttenfest, den 15. dieses Monats wird 7 Tage und am 8. das Schlußfest gefeiert. Den Feststrauß: Palme und Ethrog halten sie nicht in der Hand. Doch wohnen sie in Hütten, als Symbol der Wechselfälle des Lebens. 9. Das Purimfest. Den Fasttag Ester halten sie nicht, er ist im Esterbuche nicht befohlen. 10. Das Chanukafest wird nicht gefeiert.[5] 11. Die Beschneidung. Gegen die Gesetze der Rabbinen bestimmen die Karäer, daß die Entfernung der Vorhaut, in den Fällen wo dies schon von selbst bei der Geburt da ist, unnötig geworden, es findet da keine Beschneidung statt. 12. Das Gebot von den Schaufäden, ציצית, soll gegen die Rabbiniten vollzogen werden; an jedem Zipfel des viereckigen Gewandes sollen sechs Fäden hängen, unter denen sich ein Faden himmelblauer Farbe befinden muß, das sie beim Gebete tragen. 13. Die Gebote von den Tephillin (s. d. A.) und Mesusa (s. d. A.), Pfostenschrift, in 5. M. 11, 20 fassen sie in figürlichem Sinne auf, daß man sich der Gottesgegenwart stets erinnern soll, daher sie in wörtlichem Sinne nicht vollzogen werden. 14. Das Gebet. Das Gebot zu beten finden sie in den Worten: „Ihr sollet dem Ewigen, eurem Gott, dienen" (5. M. 10, 12). Die Zeit für dasselbe ist die der Opferdarbringung im Tempel: Morgens und Abends. 15. Gesetze über Reinheit und Ver-

---

[1]) Siehe: „Kalender" und „Neumond". [2]) Siehe: „Zweiter Festtag". [3]) Siehe: „Sadducäer". [4]) Daselbst. [5]) Die Sadducäer (s. d. A.) trennten sich von den Hasmonäern, daher sie dieses Fest nicht feierten; ebenso die Karäer, die sich für die leiblichen Nachkommen der Sadducäer halten.



unreinigungsfälle. Dieselben standen mit den Gesetzen der Opfer, des Besuchs des Tempels in Jerusalem und dem Genusse der Hebe, תרומה, der Opferteile u. a. m. in engstem Zusammenhang. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und dem Aufhören des Opferkultus haben dieselben nach der Lehre des Rabbinismus keine Bedeutung mehr, daher sie nicht mehr beobachtet zu werden brauchen. בטלה טומאה וטהרה. Die Karäer dagegen halten dieselben noch aufrecht und vollziehen sie. Die Wiedereinführung derselben geschah durch den karäischen Gelehrten Nissi ben Noah. 16. Die Speisegesetze. Von denselben heben wir die wörtliche Deutung des Gesetzes: „Du sollst nicht das Zicklein in der Milch seiner Mutter kochen" (2. Mos. 34, 14; 5. M. 14, 21), hervor, daß hier nur das Zusammenkochen des Zickleins in der Muttermilch gemeint sei, aus welchem kein allgemeines Verbot für Kochen und Essen des Fleisches mit Milch, wie die Rabainen wollen, resultiert werden kann. Auch das Gesetz von der Hiftader beim Vieh erklären sie nur als Brauch, der beobachtet werden soll. 17. Die Ehegesetze. Von denselben erscheint uns wichtig die Deutung der Karäer des Gesetzes von der Schwagerehe in 4. M. 25, 5, das scheinbar mit 3. Mos. 18, 6, wo die Schwägerin zu heiraten verboten wird, im Widerspruche steht. Die Karäer deuten daher den Ausdruck „Achim", אחים, nicht auf „Brüder", sondern auf „Verwandte", daß Anverwandte verpflichtet sind, die Witwe zu heiraten, um den Namen des Erblassers zu erhalten. Als Beweis zu dieser Gesetzesdeutung berufen sie sich auf Ruth und Boas (s. d. A.) im Buche Ruth. Sie behaupten ferner, daß das ganze Gesetz nicht außerhalb Palästinas vollzogen zu werden braucht; also gegen die Rabbiner, welche unter „Achim" wirkliche Brüder verstehen, sodaß die Dispensation von diesem Gesetze durch den Akt der „Chaliza" (s. d. A.) vorzunehmen sei. Die Eheschließung geschieht durch: 1. die Morgengabe; 2. die gegenseitige Einwilligung und 3. den schriftlichen Vertrag. Die Ehescheidung darf nach 5. Mos. 24, 1 nur gestattet werden, wenn wirklich eine Schandthat vorliegt — ganz im Sinne der Deutung von ערות דבר von Samai.[1]) Welches die Institutionen, Erleichterungen, Dispensationen und Aufhebungen des Gesetzes im Rabbinismus sind, gegen welche der Karaismus protestiert hat, darüber verweisen wir, um nicht zu wiederholen, auf den Artikel „Rabbinismus". Mehreres von der Geschichte und Litteratur der Karäer haben wir in unserer Arbeit „Die Karäer", abgedruckt in dem zweiten Teil der Geschichte der Rabbinischen Litteratur von Winter und Wünsche, Trier 1894, behandelt, auf die wir hier verweisen. VI. Dogmen und Lehren. In der Aufstellung von Glaubensartikeln und deren Lehren sind die Karäer, wenn wir von ihrer Polemik gegen die Lehren der mystischen Agada im talmudischen Schrifttum absehen, dem Wesen nach in auffallender Uebereinstimmung mit den Lehren und Dogmen des Rabbinismus, so daß die Annahme der Gelehrten (siehe oben), die Karäer sind die leiblichen Nachkommen der Sadducäer, oder wenigstens die Wiederaufrichter des Sadducäismus in Bezug auf die Dogmen und deren Lehren undurchführbar erscheint. Diese Dogmen und Lehren sind: a) Die Welt mit ihren Wesen sind erschaffen, was jede Vorweltlichkeit derselben negiert. Hiermit bekämpfen sie die mystisch-agadischen Angaben von der Vorweltlichkeit der sieben Gegenstände: des Gottesthrones, der Thora, des Messiasnamens, des Tempels u. a. m., welche übrigens auch von den Rabbinern in allegorischem Sinne gedeutet werden.[2]) b) Es ist ein Schöpfer, der weder selbst geschaffen wurde, noch sich erschaffen hat. c) Dieses Wesen hat keine Gestalt, ist eins in jeder Beziehung und keinem der Wesen in der Welt ähnlich.[3]) Hadassi[4]) will, daß

---

[1]) Siehe: „Scheidung". [2]) Hadassi in Eschkol 40 ff. [3]) Daselbst und Alph. 65. [4]) Daselbst, Alph. 66—69.

alle in der Bibel von Gott gebrauchten anthropophormystischen Ausdrücke bildlich aufgefaßt werden, eine Lehre, zu der sich auch die Rabbiner bekennen; er lehrte: Gott steigt weder herab, noch hinauf, sitzt nicht und steht nicht, hat auch nicht mit Mose und den Propheten gesprochen, sie vernahmen nur die Stimme;[1]) er eiferte gegen die Vermenschlichung Gottes in der mystischen Agada, doch haben sich gegen dieselbe ebenfalls die bedeutendsten Tanaim als z. B. R. Jose (s. d. A.) und andere erklärt. Vergl.: „Offenbarung" und „Eigenschaften Gottes". d) Gott hat unsern Lehrer Moses gesandt und alle andern Propheten.[2]) e) Gott hat durch Mose die Thora geoffenbart, welche überall die unbedingte Wahrheit enthält.[3]) Diese Thora reicht vollkommen für unser Verständnis aus, und es bedarf der Israelit nicht eines mündlichen Gesetzes, Tradition, zu ihrer Erklärung. Dasselbe ist gegen den Glauben der Rabbiner an ein Mose mitgeoffenbartes, mündliches Gesetz.[4]) f) Jedes Israeliten Pflicht ist die Erlernung der Thora in ihrer Ursprache und zwar mit Verständnis der Sprache und der richtigen Auslegung.[5]) Diese Auslegung ist zweierlei: 1. in bildlichem Sinne oder 2. in wörtlicher Auffassung.[6]) g) Auch den übrigen Propheten hat sich Gott geoffenbart und zwar jedem in besonderm Berufe. Nach dem Aufhören der Propheten traten die Weisen an deren Stelle, denen man gleiche Verehrung schuldet, doch weder der Prophet, noch der Weise darf das Gesetz vermehren oder vermindern. h) Am Tage des Gerichts wird Gott die Toten beleben lassen. Nach Einigen wird diese Belebung auch den menschlichen Körper treffen, der nicht wieder sterben soll; andere jedoch sprechen nur von dem Seelenleben des Menschen. Der Lohn besteht dann aus dem Einzug derselben in Eden zur ewigen Seligkeit, und die Strafe ist ein ewiges Schmachten und unbefriedigte Sehnsucht. Dieser Glaubensartikel ist der auffallendste, da derselbe ein Bruch mit dem Sadducäismus ist, als dessen Nachfolger der Karaismus gehalten wird. i) Gott vergilt jedem nach seinem Thun und Verdienst. k) Gott wird die Israeliten aus dem Exile erlösen und ihnen den Messias, Sohn Davids, senden. Derselbe wird König und Messias zugleich sein, oder es kommt mit ihm der Prophet Eliahu (s. d. A.). Der Messias wird nach Besiegung der Feinde den Tempel auf Zion wieder erbauen lassen und den jüdischen Staat herstellen. Die Zeit seiner Ankunft kann nicht berechnet werden. Aber die Hoffnung ist für die Erhaltung Israels und des Gottesdienstes unabweisbar. VII. Geschichte und Charakteristisches des Karäismus. Die Bildung der ersten Vereinigung der Karäer gegen den Rabbinismus geschah durch Anan ben David 750, wie bereits angegeben, in Bagdad. Aber die Karaim wanderten mit Anan, wegen Beengung ihrer Wirksamkeit und Ausbreitung, bald nach Jerusalem, wo sie eine gewisse Blüte, verbunden mit einer Ausbreitung nach Aegypten, Kahira, erreichten. Zwei Jahrhunderte später ist Konstantinopel der Sitz ihrer Hauptvertreter, wo ihre wissenschaftliche Thätigkeit und weitere Ausbreitung an Bedeutung zunimmt. Es dürfte für die Kunde ihrer fernern Geschichte die geschichtlichen Angaben über die Karäer des Gelehrten Salman ben Jerucham, des Hauptvertreters der Karäer im 10. Jahrhundert (910—950), hier wiederzugeben von Interesse sein. In seinem Psalmkommentar Psalm 69, 1 sagt er: „Die Karaim sind nicht die Zadukim (Sadducäer), sondern die wahrhaft Frommen, (Zaddikim) der jüdischen Gemeinde, die in der Schrift durch „weiße Lilien", „voller Weintrauben", „purpurne Granatfrüchte" (Ps. 60, 1) als die Genossenschaft der Thoraverehrer versinnbildlicht werden. Diese Lilien

[1]) Daselbst 48—49. [2]) Daselbst. [3]) Hadassi daselbst 131 und 132. [4]) Siehe: „Tradition". [5]) Hadassi das. 33 und 163. [6]) Daselbst.

erblühten, da der Winter (Hoheslied 2, 11), d. i. die talmudische Entwicklung, vorüber war; es erschien die fromme Gemeinde der Karäer in der Periode des vierten Reiches (Daniel 7, 23), von allen Reichen verschieden, welche die ganze Erde verzehrt; sie zertritt und zermalmt zur Zeit des kleinen Hornes (Daniel 7, 8), dessen Augen gleich Menschenaugen und dessen Mund vermessen redet. Es hatte das Karäertum von seinem ersten Auftreten an bis heute verschiedene Entwicklungsphasen durchzumachen, von denen die folgende stets die vorhergehende an Bedeutung und Energie übertraf, bis der Rest sich vollständig enthüllte. In der Phase des Höhepunktes des Islams, des vierten Reiches (bei Daniel 7, 23) erschien im Jahre 750 Anan und erweckte die Herzen seiner Glaubensgenossen; er öffnete ihre Augen, daß sie sehnsuchtsvoll nach der geschriebenen Thora schauten und eifrig mit dem Studium derselben zu befassen strebten; denn bei den Rabbaniten, infolge des Brauches, sich stets mit dem Talmud, aber nicht mit der Schrift zu beschäftigen, war die schriftliche geoffenbarte Lehre völlig der Vergessenheit anheimgefallen. Nach Anan trat Benjamin Nehawendi (800–830) auf; er bildete eine neue Entwicklungsphase. Er entdeckte neue Dinge, die Anan unbekannt waren, weil er in seinen Lehren noch immer den Rabbaniten nachfolgte. Nach ihm trat die dritte Entwicklungsphase des Karäismus ein, wo in Bezug auf die Gebote der Schrift manche Aenderung erfolgte. Es standen bald dazu die Männer von Osten und Westen auf, die eine Kräftigung der Religion durch das Studium der Philosophie anstrebten, in Jerusalem wohnten und die Güter der Welt verachteten. Es sind dies die gegenwärtigen Frommen daselbst, in welchen sich der edle Rest offenbart, ihnen schließen sich die an, welche die Gesetze der Thora befolgen". Mehreres der Geschichte der Karäer und ihres Schrifttums haben wir in einer besondern Arbeit „Die Karäer", abgedruckt in der Geschichte der rabbinischen Litteratur von Wünsche und Winter (Trier 1894, Sigmund Mayer), behandelt, auf die wir hier, um jede Wiederholung zu vermeiden, hinweisen. Als charakteristisches des Karäismus stellen wir hier einige Züge seiner Schriftexegese auf. Während derselbe einerseits so sehr an dem Buchstaben hängt, daß er das Verbot des Feueranzündens am Sabbat (2. Mos. 35, 3), auf jede Benutzung des Feuers und des Lichtes am Sabbat, auch bei der Ofenheizung durch einen Nichtjuden, auch wenn das Licht oder die Heizung vor Eintritt des Sabbats geschehen, beachtet wissen will; ebenso das körperliche Vergeltungsrecht (2. Mos. 21, 24; 3. Mos. 24, 19) nach seinem buchstäblichen Sinne zu handhaben befiehlt, läßt er sich andererseits nicht abhalten, selbst mancher Religionsvorschrift der Thora eine sinnbildliche Bedeutung zu geben, und daher die herkömmliche Beobachtung derselben, für eine Zuthat der Rabbiniten zu erklären. Wir erinnern an die Gesetze der Pfostenschrift, Mesusa (s. d. A.) und der Philakterien (s. Tephillin) in 2. Mos. 13, 9) u. a. m., die von ihm symbolisch gedeutet werden, sodaß von der Vollziehung derselben abgesehen wird.[1]) Nicht minder inkonsequent sind die karäischen Gelehrten in der Benutzung vortalmudischer Quellen bei ihrer Gesetzesauslegung[2]), wenn sie auch die entschiedenen Gegner des Rabbinismus sein wollen. Dagegen sehen wir sie in ungeschwächter Bitterkeit bei der Erwiderung der ihnen zugefügten Unbillen. Die Vertreter der Hochschulen in Sura und Pumbadita verhängten über die Karäer den Bann. Sie erwiderten diese Unbill, daß sie streng verboten, jede Ehe mit den Rabbaniten einzugehen, an ihrer Tafel teilzunehmen, am Sabbat das Haus derselben zu betreten u. a. m.[3])

---

[1]) Siehe oben. [2]) Siehe: Weiß, Geschichte der Tradition, Band 4, S. 88–89. [3]) Hadassi Eschkol No. 179,

Sekten, מינים, כתות, Sektenwesen, Sektiererei, *αἵρεσις*, מינות. In der Religionsgeschichte des Judentums bezeichnet diese Benennung jede religiöse Sonderrichtung, deren Angehörige sich zu einerlei Religionslehren und Gesetzen bekennen, die von den der andern jüdischen Religionsgenossen abweichen und von diesen als Irrlehren angesehen und bekämpft werden. Die freie Forschung, die Denk- und Lehrfreiheit im (s. d. A.) im Judentume, die dem Israeliten gestattet, gewissermaßen es ihm zur Pflicht macht, in den Lehren und Gesetzen seines religiösen Schrifttums zu forschen und über dieselben nachzudenken, brachte, wie dies nicht anders möglich war, eine Verschiedenheit in der Auffassung derselben hervor. Diese Verschiedenheit der Auffassung der Lehren und Gesetze unter den Bekennern der jüdischen Religion führte im zweiten jüdischen Staatsleben und nach demselben zu Vereinigungen, Vereinen, der Religionsgenossen gleicher Lehr- und Denkweise, aus deren Mitte verschiedene Sekten, religiöse Sonderrichtungen im Judentume hervorgingen, die sich bald zu besondern Religionsgemeinden konstituierten. Die frühere Einheit des jüdischen Religionsbekenntnisses war vernichtet. Der Mosaismus war sich bei der Proklamierung der freien Forschung, der freien Lehr- und Denkweise (s. d. A.) dieser Folgen wohl bewußt und bestimmte die Einsetzung eines Obergerichts (s. d. A.), das über die streitigen Gesetzesauffassungen entscheiden sollte. Auch der Rabbinismus (s. d. A.) späterer Zeit lehrte, daß dem dissentierenden Gelehrten, זקן ממרה, zwar erlaubt sei, seine abweichenden Lehren und Gesetzesauslegungen im Kreise seiner Jünger vorzutragen, aber verbot ihm, wenn er seine Jünger nach denselben auch zu handeln ermahnte, und so aus der Theorie in die Praxis überging.[1] Doch vermochte alles dies nicht die einmal freigegebene Selbstforschung in der Gestaltung ihrer Resultate einzudämmen. Man blieb nicht bei der Theorie stehen, es bildeten sich Sekten, Vereinigungen der Angehörigen jeder Sonderrichtung, die im talmudischen Schrifttume mit dem Namen „Minin", Arten, Abarten, Sektierer, belegt wurden. Dieser Benennung für „Sekten" folgte die spezielle Einzelbezeichnung derselben, aber in korrumpierter Weise. Es nannten die Pharisäer (s. d. A.) ihre Gegner, die Gesetzesgerechten, die Zaddikim (s. d. A.) „Zaddukim" Sadducäer (s. d. A.), wieder belegten diese ihre Gegner, die Pharisäer (s. d. A.), „Parischim", פרישים, die Absonderer, mit dem Namen „Peruschim", פרושים, Ausgesonderte, Sonderlinge. Wir sprechen erst: 1. von den **Samaritanern oder Kuthäern.** Es ist die älteste Sekte unter den Juden, die im talmudischen Schrifttume „Kuthim", כותים, Kuthäer, heißt. Man versteht darunter das Mischvolk in der Landschaft Samariens in Palästina, das nach der Eroberung und Auflösung des Zehnstämmereiches (s. d. A.) aus der Verschmelzung der dort zurückgebliebenen Israeliten mit den durch Salmanassar dahin verpflanzten heidnischen Völkerschaften aus Babel, Kutha, Ava, Hamath und Sepharvaim hervorging. Diese neuen Kolonisten nahmen die Religion des jüdischen Volkes an, doch behielten sie vieles vom Heidentume bei, von dem sich die Nachkommen allmählich wieder lossagten, aber immer eine Sonderrichtung gegenüber dem spätern Ausbau des rabbinischen Judentums bildeten. Es war die erste Sekte, welche gegen die Absonderungsgesetze und Trennungsanstalten des jüdischen Volkes von den andern Völkern, wie dieselben durch die Häupter Esra und Nehemia (s. d. A.) angeordnet wurden, protestierte und sich zu einer jüdischen Religionsgemeinde mit einem eigenen Tempel konstituierte. Wir haben in Abteilung I und II dieser Real-Encyclopädie, Artikel „Samaritaner", ausführlich über die Geschichte und die Lehren dieser Sekte gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen.

---

[1]) Siehe: „Dissentierender Gelehrter".

2. **Die Chassidim,** חסידים, die Frommen, **Assidäer,** oder wie sie später hießen, die ersten Chassidim, חסידים הראשונים, die Frommen der Vorzeit. Wir haben in den Artikeln: „Chassidim“, „Essäer“ und „Pharisäer“ ausführlich über die Sekte der „Chassidäer“ in der makkabäischen und nachmakkabäischen Zeit gesprochen und bemerken hier nur, daß wir die Chassidim, die zu den Pharisäern gehörten und einen Bestandteil des Pharisäertums bildeten, von den Chassidim, die sich nicht mit ihnen vereinigten und gleich den Sadducäern Gegner derselben waren,[1]) zu unterscheiden haben. Die Essäer, von denen wir später sprechen werden, gingen aus den Chassidäern hervor, die nicht zu den Pharisäern gehörten. In der Mitte der Pharisäer (s. d. A.) bildeten die Chassidim die extremste Richtung derselben,[2]) zu der sich die bedeutendsten Volks- und Gesetzeslehrer, als z. B. R. Akiba u. a. m. bekannten.

3. **Die Hellenisten,** אלנכתים. Diesen Namen führte jene Partei unter den Juden Palästinas, die unter der griechisch-syrischen Herrschaft nach einer Verschmelzung des Judentums mit dem griechischen Heidentum strebte und so durch Einführung griechisch-heidnischer Sitten und Aufhebung der jüdischen Religionsgesetze als Zerstörer der Religion ihrer Väter in der Geschichte des Judentums gebrandmarkt wurden. Ausführliches über dieselben bringt der Artikel „Hellenisten“ in der Abteilung II dieser Real-Encyclopädie. Von denselben unterscheiden wir die jüdischen Hellenisten in Alexandrien (s. d. A.) u. a. a. O. in Aegypten, Palästina und Syrien, die ein reiches Schrifttum über die Lehren, Gesetze und Geschichte des Judentums in griechischer Sprache abfaßten und so bedeutendes zur Verherrlichung und Ausbreitung des jüdischen Gottesglaubens unter die gebildeten Nichtjuden Vorderasiens und Roms u. a. O. geleistet haben. Von der Würdigung und Hochschätzung dieser jüdischen Hellenisten, sowie des Griechentums unter den Juden überhaupt, von seiten der jüdischen Volks- und Gesetzeslehrer in Palästina haben wir in dem Artikel „Griechentum“ gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen.[3])

4. **Zaddikim,** צדיקים, Gesetzesgerechte. Dieselben bildeten kurz vor der makkabäischen Erhebung die mittlere Richtung zwischen den zwei extremen Parteien unter den Juden Palästinas, den Hellenisten (s. d. A.), welche auf radikale Hellenisierung der Juden durch Abschaffung des jüdischen Gottesglaubens drangen und den Chassidäern, Chassidim, die kein Jota vom jüdischen Gesetz und den Bräuchen der Juden aufgeben wollten und das ganze Judentum in allen seinen Bestandteilen geschützt und erhalten wissen wollten. Die Zaddikim, die Gesetzesgerechten, an deren Spitze die Hohenpriester Simon der Gerechte (s. d. A.), Simon II. (129—199) und Onias III. standen, hatten zu ihrem Grundsatze, der hellenistischen Zeitströmung soweit nachzugeben, wie weit sich dieses mit der Aufrechthaltung des Gesetzes verträgt, ein Mehr gebe es nicht. Wir haben in dem Artikel „Sadducäer und Pharisäer“ nachgewiesen, daß auch diese Gesetzesgerechten sich mit den Chassidäern in der makkabäischen Erhebung gegen die Hellenisten vereinigten, aber nach Besiegung der Syrer und Niederwerfung der abtrünnigen Hellenisten sich großen Teils wieder von den Chassidäern wegen deren Gesetzeserschwerungen und anderer verschiedener Bräuche trennten und

---

[1]) Es waren dies die „Essäer“, die „Toble Schachrit“ (s. d. A.) u. a. m., die wir in dem Artikel „Essäer“ genannt und ausführlich in einzelnen Artikeln besprochen haben. Siehe auch den Artikel „Choni Maagal“, bekannter „Chassid“, vielleicht Essäer, dem Simon Sohn Schetach mit dem Bann gedroht habe. [2]) Siehe: „Chassidim“. [3]) Vergleiche hierzu noch die Artikel: „Septuaginta“, „Aristäas“, „Aristobul“, „Philo der Alexandriner“, Josepus Flavius, „Religionsphilosophie“, „Religionsgespräche“, „Ethik, philosophische“, „Rom“, „Alexandrien“, „Ausbreitung des Judentums“ und „Das Judentum im Dienste der Menschheit“.

eine eigene Sekte bildeten, die gegen die Neuerungen von Lehren, Gesetzeserschwerungen der Pharisäer protestierten. In den Artikeln „Zaddikim" und „Sadducäer" sprechen wir von den Lehren der Sadducäer und deren Kämpfe gegen die Pharisäer, auf den wir hier verweisen.

5. **Pharisäer,** פרישין, Absonderer; auch Peruschim, פרושים, Abgesonderte. Nächst den Chassidäern, Chassidim (s. d. A.) in der makkabäischen Zeit waren es später die Pharisäer (s. d. A.), die sich durch große Frömmigkeit und strenge Gesetzlichkeit auszeichneten und für die Aufrechthaltung des Religionsgesetzes überhaupt in allen seinen Teilen gegen die leichtere Handhabung desselben bei verschiedenen Klassen des jüdischen Volkes in Palästina und anderen Gegenden eintraten. In den Artikeln: „Chassidäer" und „Pharisäer" haben wir über die Thätigkeit und Lebensweise dieser zwei Sekten ausführlich gesprochen und wollen hier noch einiges von den Pharisäern nachtragen. Die erste Erwähnung der Pharisäer im talmudischen Schrifttume geschieht in den Berichten aus der Zeit Johann Hyrkans (s. d. A.) von 135 bis 106. Es gehörten damals zu den Pharisäern die angesehensten Volks- und Gesetzeslehrer, die Chassidäer dieser Zeit, ein großer Teil des Volkes u. a. m., sodaß sie darauf gegen 80, vor der Auflösung des jüdischen Staates durch Titus, das Judentum in Palästina repräsentierten. Von ihrer Entstehung und Bildung wissen wir nur, daß unter Johann Hyrkan die Bildung des Chaberbundes (s. d. A.) mit seinen verschiedenen Abstufungen vor sich ging, der die Absonderung vom Landvolke „Am Haarez" (s. d. A.) zur Folge hatte. Man hielt das Landvolk als den Teil, der es mit der Gesetzesvollziehung nicht genau nahm, und sonderte sich von ihm ab. Diese sich Absondernden erhielten von da ab den Namen „Pharisäer" oder, wie das Landvolk sie nannte: „Peruschim", die Abgesonderten oder Ausgeschiedenen. Unter sich nannten sich die Pharisäer „Genossen", „Chaberim", zur gewissenhaften Gesetzesbeobachtung. Diese durch die Bildung des Chaberbundes erfolgte Absonderung von der ungesetzlichen Lebensweise des Landvolkes war eine Wiederholung dessen, was schon zur Zeit Esras (s. d. A.) zur Wiedereinführung der gesetzlichen Lebensweise unter die Bekenner des jüdischen Glaubens geschah. Vergl. Esra 6, 21; 9, 11; 10, 11; Nehemia 9, 2; 10, 29. Infolge der Umtriebe der jüdischen Hellenisten, welche auf die Vernichtung der jüdischen Religionsgesetze hinarbeiteten, hatte die Gesetzesvollziehung unter dem Landvolke in Palästina viel gelitten, sodaß die Wächter des Gesetzes sich wieder zu der Maßregel der Absonderung genötigt sahen. Die Entstehung der Benennung „Pharisäer" kann daher erst gegen 130 für diese Vereinigung erfolgt sein. Die verschiedenen Klassen, Arten und Abarten haben wir in dem Artikel: „Sadducäer und Pharisäer" angegeben. Gegner der Pharisäer waren die Sadducäer, die Essäer und ein großer Teil des Landvolkes, das wegen seiner feindlichen Stellung zu den Volks- und Gesetzeslehrern den Namen „Am Haarez" (s. d. A.), Ungebildeter, Gesetzesunkundiger, hieß.

6. **Sadducäer,** צדוקים, siehe über dieselben die Artikel „Zaddikim" „Sadducäer" und „Pharisäer".

7. **Essäer,** siehe Essäer.

8. **Zeloten,** קנאים, Kanaim, siehe „Zeloten".

9. **Karaim, Karäer,** siehe Sekte der Karäer.

10. **Serene,** שריני, auch Seria, שריע,[1] Pseudomessias (716—721), der seinem nicht unbedeutenden Anhange, meist von Juden aus Syrien, Spanien und

[1] In der Gutachtensammlung von Moso de Trani Nr. 19 heißt er שריני, aber in den Gutachten שערי צדק S. 24 ist dieser Name: שריע.



andern Ländern, ein eigenes Religionsgesetz bestimmte, das von dem des talmudischen Judentums stark abwich, so daß Serene neben seinem angeblichen Messiastum auch der Stifter einer jüdischen antirabbinischen Sekte ist. Derselbe stammte aus Untergaliläa, wo es in der Nähe des alten Jesreel einen Ort dieses Namens gab.[1]) Nach dem Beispiele Muhammeds wollte auch er ein Reformator des Judentums sein. Er schaffte den zweiten Feiertag (s. d. A.) ab, verwarf die im talmudischen Schrifttum angegebenen Gebetsformeln,[2]) hob die rabbinischen Speisegesetze auf,[3]) erlaubte den Wein der Nichtjuden zu trinken,[4]) ebenso schaffte er ab die traditionellen Eheverbote[5]) der Verwandtschaftsgrade, שניות, auch ließ er nicht den Ehekontrakt bei Eheschließungen nach rabbinischen Bestimmungen anfertigen.[6]) Serene erfreute sich eines starken Anhanges; die Juden in Spanien waren entschlossen, ihr Hab und Gut dort zu lassen und sich um den Messias Serene zu scharen. Nach der Entlarvung seines Trugwerkes verharrten seine Anhänger noch als Sekte, deren Mitglieder nach vielen Jahren sich einzeln reuevoll ins rabbinische Judentum aufnehmen ließen. Die Gutachtensammlung von Natronai (720) und die von Mose di Trani (gest. 1580) haben mehrere Responsen von den Bedingungen ihres Wiedereintrittes ins rabbinische Judentum.[7])

11. **Abu Jsi Obadja,** אבוי ישי, ebenfalls ein Pseudomessias (745 bis 755) in Persien, aus der Stadt Jsfahan. Er verkündete, Gott habe ihn erweckt, die Juden vom Joche der Völker zu befreien. Von seiner Reform kennt man die Aenderung der Gebete, die Aufhebung des Ehescheidungsgesetzes, ebenso die des Opferkultus, die Einführung der sieben täglichen Gebetszeit; er verbot den Genuß von Fleisch und Wein u. a. m. Seine Anhänger erhielten sich noch im 10. Jahrhundert, sie bildeten eine eigene jüdisch-religiöse Sekte und verehrten ihn als den erschienenen Messias.[8])

12. **Judhyan** oder **Jehuda aus Hamadan,** יהודא המדאן, sonst auch **Jehuda der Perser,** יהודא הפרסי. Derselbe lebte um 800 und hielt sich ebenfalls für einen Messias oder messianischen Vorläufer und hat seinem nicht unbedeutenden Anhange eine Reform des Judentums verkündet; er lehrte, das göttliche Wesen dürfe man sich nicht sinnlich oder menschenähnlich vorstellen, die sinnlichen und menschenähnlichen Angaben von Gott soll man allegorisch deuten. Er gebot seinem Anhange vollständige Askese. Seine Anhänger fasteten und beteten viel, enthielten sich von Fleisch und Wein, schwankend waren sie bei der Bestimmung der Festzeiten. Ihr Stifter, Jehuda der Perser, behauptete nämlich, nach der Bibel sind die Feste nach dem Sonnenjahr zu bestimmen. Seine Anhänger haben sich noch lange als eigene Sekte unter dem Namen „Judhyaniten" erhalten; sie glaubten fest, er sei nicht gestorben und werde nochmals mit einer neuen Lehre erscheinen.[9])

13. **Karäer,** richtiger Karaim, קראים, siehe Sekte der Karäer.

14. **Sabbatianer,** כת שבתי צבי. Anhänger des Pseudomessias Sabbathai Zevi (1626—1676), die sich nach dem Uebertritt ihres Meisters zum Jslam zu einer Sekte vereinigten und ein eigenes Gemeinwesen nach empfangenen Lehren und Glaubenssätzen bildeten. Wir haben in dem Artikel „Messiasse" (in Supplement III, S. 90—93) über den Pseudomessias Sabbathai Zevi ge-

---

[1]) H. L. Schwarz, das heilige Land, S. 46. [2]) In dem Gutachten von Natronai Gäon in Schaare Zedek pag. 24 Nr. 7, 8, 9 und 10 heißt es: אינם מתפללים תפילה. [3]) Daselbst אינם רואין טריפה. [4]) Daselbst ואין משמרים יין משום יין נסך. [5]) Daselbst התיר להם עריות. [6]) Daselbst ואין כותבין כתובות כתיקן חכמינו ז"ל. Vergl. Graetz, Bd. VI, S. 489. [7]) Siehe oben Anmerkung 5 und Schaare Zedek, Gutachten der Gäonen pag. 24. Mose de Trani Nr. 19 daselbst. [8]) Vergl. Graetz VI, Note 15. [9]) Vergl. Graetz, Gesch. V, Note 18, S. 518.

schrieben und wollen hier über den Fortbestand seiner Anhänger als Sekte der Sabbatianer in der Türkei, Polen, Italien, Oesterreich, Holland und Deutschland mit ihren Lehren und ihrem Glauben berichten. Der Uebertritt Sabbathais Zevi zum Islam hat den Glauben an seine Messianität bei seinen Anhängern nur erschüttert, aber nicht völlig vernichtet. Seine Sendboten, die in fast allen von Juden bewohnten größern Städten des türkischen Reiches und Europas Sabbathai Zevi als Messias verkündeten und den Glauben an ihn predigten, ermannten sich bald wieder, auch nach der Katastrophe seines Uebertrittes zum Islam ihr Werk fortzusetzen. In Briefen an die gewonnenen Glaubensgenossen suchten sie den Akt des Uebertrittes zum Islam ihres Messias als mit seiner Messiassendung durchaus notwendig darzustellen. So schrieb Nathan Gazati, der sich als Prophet geberdete, in Damaskus an die Juden in Aleppo: „Man werde nicht durch den Eintritt auffallender Ereignisse in dem Glauben an den Messias entmutigt; es sei alles ein Geheimnis, das bald offenbar werden wird".[1]) Ein anderer, Samuel Primo, verkündete: „Es mußte alles so kommen, wie es geschehen. Sabbathai Zevi habe sich gerade durch den Uebertritt als Messias bewährt." Es haben schon früher einige Schriften ein kabbalistisches Geheimnis verkündet: „Wie der erste Erlöser (Mose) mehrere Jahre am Hofe Pharaos weilen mußte, nicht als Israelit, sondern zum Scheine als Aegypter, ebenso müsse der letzte Erlöser an einem heidnischen Hofe einige Zeit scheinbar im heidnischen Gewande leben, äußerlich sündhaft, aber innerlich gut. Auch habe Sabbathai die Aufgabe, die verlornen Seelen in muhammedanischen Menschen zu befreien und sie dem Urquell zurückzubringen, wodurch am wirksamsten das messianische Reich befördert wird".[2]) Auf gleiche Weise entfalteten die andern Sendboten, jeder Verfolgung von seiten der Gegner trotzend, von neuem ihre Thätigkeit unter vielen irreführenden Verheißungen. Hierzu kam, daß Sabbathai aus seinem Stillleben heraustrat und an die Juden die Schrift: „Fünf Zeugnisse des Glaubens"[3]) sandte, des Inhalts: 1. Sabbathai bleibe der wahre Erlöser; 2. es wäre ihm leicht, sich als solchen zu bewähren, aber Mitleid mit Israel, daß es dadurch unzählige Leiden durchzumachen hätte, hält ihn davon ab; 3. er verharre nur in einem Scheinmuhammedanismus, um Tausende und Zehntausende von Nichtjuden zu Israel hinüberzuführen". Am Passahfeste 1668, versicherte er, sei er des heiligen Geistes wieder teilhaftig geworden und habe Offenbarungen empfangen. Von seiten der Türken erhielt er die Erlaubnis, auch in den Synagogen zu predigen, da er vorgab, er wolle die Juden zum Islam hinüberführen. Am stärksten wirkte das Auftreten von Abraham Michael Kardosa (geb. 1613, gest. 1706) für Sabbathai Zevi; er lehrte, daß der Abfall des Sabbathai Zevi vom Judentume war, damit er zu den Sündern gezählt werde, um die Sünde des Götzendienstes für Israel abzubüßen und zu tilgen.[4]) In diesem Sinne richtete er Sendschreiben an die Juden, um den Glauben an den Messias Sabbathai wieder zu befestigen. So vereinigten sich die alten Anhänger Sabbathais zu eignen Gemeinschaften und bildeten die Sekte der Sabbatianer. Von ihren Lehren, Satzungen und Bräuchen heben wir hervor: a) die von Gott. Die Einheit Gottes wird bei Ihnen als eine Zweiheit und Dreiheit Gottes gelehrt. Aus dem Alten an Tagen (Gott, Urgott), heißt es, ging eine neue göttliche Person hervor, welche die Ordnung der Welt wiederherzustellen vermag, wie sie in dem Plane der göttlichen Vollkommenheit gelegen. Diese neue, aus dem Urgott emanierte Person ist der heilige König, nämlich der Messias, der ausgebildete Urmensch, Adam Kadmon, der das Böse aufzehren und

---

[1]) Nach Coenen bei Graetz, Bd. 10, Note 3. [2]) Daselbst. [3]) Graetz, Bd. 10, Note 3, S. 1. [4]) Graetz, X, S. 254.

die versiegten Gnadenströme wieder in Fluß bringen wird. Der Messias ist der wahre Gott, der Erlöser und Befreier der Welt, der Gott Israels, den alle anbeten sollen. Dieser Gottmessias habe zwei Naturen, eine männliche und eine weibliche; er vermag infolge seiner höhern Weisheit mehr zu leisten als der Weltschöpfer. Bis zum Erscheinen des Messias habe ein untergeordneter Engel, Metatron (s. d. A.), die Welt und Israel regiert, aber erst mit Sabbathai Zevi gelange die Gottheit zu ihrer Allmacht; Gott habe sich von der Weltherrschaft zurückgezogen und den Messias Sabbathai zum Stellvertreter eingesetzt. Es setzte Samuel Primo, der Sekretär des Messias Sabbathai als Unterschrift: „Ich bin der Ewige, euer Gott".[1]) b) Das Böse und das Gute. Gleich der Kabbala Salomo Lurias (s. Kabbala) lautete auch bei den Sabbatianern die Lehre, daß das Böse von dem Ueberströmen des Göttlichen, weil die Welt die ganze Fülle der Göttlichkeit nicht zu fassen vermochte, herrühre; es sei Unordnung eingetreten; Gutes und Böses wurde vertauscht und Letzteres erhielt die Oberhand. c) Aufhebung der Fasttage und des Gesetzes überhaupt. Ersteres wurde in einem Sendschreiben von Samuel Primo an die Israeliten ausgesprochen. Dasselbe lautete: „Der einige und erstgeborene Sohn Gottes Sabbathai Zevi, Messias und Erlöser des israelitischen Volkes, allen Söhnen Israels Frieden! Da ihr gewürdigt wurdet, den großen Tag und die Erfüllung des Gotteswortes durch die Propheten zu erleben, so sollen eure Klage und Trauer in Freude und euer Fasten in frohe Tage verwandelt werden. Freuet euch mit Gesang und Lied und verwandelt die Trauer in einen Tag des Jubels, weil ich erschienen bin". Es war dies ganz nach der Lehre des Sohars (s. d. A.): „In der messianischen Zeit werden die Trauertage in Festtage umgewandelt werden". Sabbathai selbst erklärte den Fasttag des 17. Tamus als aufgehoben.[2]) Ebenso wurde in einem Sendschreiben an die jüdischen Gemeinden befohlen, den 9. Ab, Tischa Beab, den Geburtstag Sabbathais, als einen Freudentag zu begehen. Sein Plan war, sämtliche Feste auch den Versöhnungstag, abzuschaffen und andere einzusetzen.[3]) In Bezug auf die Aufhebung aller andern Gesetze war die Lehre, welche dem Sohar entnommen wurde, daß zur Gnadenzeit, in der Welt der Ordnung, עולם התקון, die Gesetze des Judentums von dem Erlaubten und Verbotenen ihre Bedeutung verloren haben. Wir erblicken in allen diesen Anordnungen einen schwachen Abklatsch der Lehren der Evangelien von der Begründung des Christentums und bitten, darüber die Artikel „Evangelien", „Christentum" und „Jesus von Nazaret" nachzulesen. So traten von neuem die Sabbatianer zu Gemeinden mit ihrem eigenen Kultus zusammen. Wir sprechen erst: I. von den Sabbatianern in der Türkei, die am stärksten in Smyrna, Salonichi, Adrianopel u. a. O. waren. Ihr Oberhaupt und Führer war nach dem Tode Sabbathais Zevi sein angeblicher Sohn Jakob Zevi, der früher den Namen Jakob Querido führte. Die Witwe des Sabbathai Zevi, eine Tochter des Talmudkenners Joseph Philosoph in Salonichi, gab ihren Bruder Jakob Querido für ihren eigenen, in der Ehe mit Sabbathai gezeugten Sohn aus, der Jakob Zevi hieß, und als der wahre Erlöser, der echte Fortsetzer Sabbathais gehalten wurde. Das zweite, weit wichtigere war der Uebertritt sämtlicher Sabbatianer der Türkei, mit ihrem neuen Messias Jakob Zevi (Jakob Querido) an der Spitze, zum Islam, sie nahmen sämtlich im Jahre 1687 den weißen Turban und machten darauf eine Wallfahrt nach Mekka, um am Grabe des Propheten Mohammed zu beten. Auf der Rückreise jedoch starb Jakob Zevi, und sein Sohn Berachja Zevi (1695—1740), der

---

[1]) Gratz, X, Note 3, XIV. [2]) Graetz, das. S. 240. [3]) Das. S. 241.

ebenfalls als der Fleisch gewordene Gottmessias gehalten wurde,[1]) übernahm die Führerschaft der Gemeinden. Die Sabbatianer wurden darauf, „Donmäh", nicht „Dornmäh", d. h. Abgefallene, Abtrünnige genannt, und waren von da ab eine jüdisch-türkische Sekte. Sie lebten getrennt von den Juden in der Türkei, heirateten unter einander, kamen heimlich zu einem mystischen Gottesdienst zusammen, wo sie ihren Erlöser, als Gottmenschen, anbeteten. Vom Judentume behielten sie die Beschneidung und das Hohelied, dessen Liebesdialoge ihnen zu mystischen Deutungen dienten. Gegenwärtig zählt diese Sekte in der Türkei noch 4000 Mitglieder. Mehr haben wir II. von dieser Sekte in den Ländern Europas zu berichten. Wir beginnen mit: a) Polen. Die sabbatianischen Sendboten, die Wanderprediger der Sabbatianer, kamen auch nach Polen, zunächst nach Podolien und der Umgegend von Lemberg, als nach Zolkiew, Zloozow, Rohatyn, Horodenka, wo sie die Giftsaat der Lehren und der Lebensweise ihrer Sekte ausstreuten (von 1679—1682). Hier fanden ihre Angaben schnellere Verbreitung, an denen später recht zäh festgehalten wurde. Wir nennen von denselben: 1. Mordechai aus Eisenstadt oder Mordechai Mochiach[2]), ein Mann von einnehmender Gestalt mit Ehrfurcht einflößenden Gesichtszügen. Er predigte nach seiner Rückkehr aus dem Orient auch in Ungarn, Mähren und Böhmen, wo er sich als Prophet ausgab, und Sabbathai Zevi als den wahren Messias verkündete, der aus höherer mystischer Fügung Türke werden mußte, und sich nach drei Jahren nach seinem Tode wieder offenbaren und die Erlösung vollbringen werde. Als Vorzeichen hierzu nannte er die in Deutschland zur Zeit wütende Seuche, die Judenverfolgung in Spanien, Frankreich u. a. O. Zuletzt behauptete er von sich selbst, er sei der Messias ben David und fand Gläubige. In Polen, wo man nur dunkle Kunde von Sabbathai Zevi hatte, fand er bald eine Menge Anhänger, die seine Lehren verbreiteten. Als zweiten Sendboten nennen wir Abraham Cnenqui aus Hebron, Palästina, der in Polen Geld für die Armen Hebrons sammelte. Er gab eine vergötternde Biographie von Sabbathai Zevi den Leuten zum Besten (1680); sie war eine Art Evangelium dieses Pseudomessias. So bildete sich auch in Polen eine sabbatianische Sekte, an deren Spitze zwei Männer standen: Juda Chassid (s. weiter) aus Dubno und Chajim Malach.[3]) Doch auch da wurden die Rabbiner auf das gefahrvolle Treiben der Sabbatianer aufmerksam. Der Rabbiner in Krakau, Saul, erhielt von dem Klausrabbiner Zewi Aschkenasi in Altona Auskunft über dieselbe und schritt gegen sie ein. Infolge dessen wanderten mit Juda Chassid und Chajim Malach 1300—1500 Personen dieser Sekte aus Polen (1700), um im heiligen Lande durch Fasten und andere Kasteiung die verheißene Erlösung zu erflehen. Unter vielen Schwierigkeiten gelangten sie nach Jerusalem, wo bald das Haupt derselben, Juda Chassid, starb. Der Anhang zerstreute sich; viele von ihnen gingen aus Verzweiflung zum Islam über, auch viele andere nahmen die Taufe, unter ihnen auch ein Neffe von Juda Chassid, ferner ein Wolf Levi aus Lublin; ein anderer Neffe, Jesaia Chassid aus Sbarraz, stand einer kleinen Sekte von Sabbatianern in Jerusalem vor. Auch er lehrte die Fleischwerdung Gottes in dem Messias Sabbathai Zevi, verkündete anstatt der Einheit Gottes eine Zwei- oder Dreiheit desselben u. a. m. Er fertigte in Holz ein Abbild dieses Gott-Messias an und ließ dasselbe zur Verehrung in ihrer Synagoge aufstellen, das umtanzt und geküßt wurde. Die Nachrichten hiervon verhüteten in Polen eine größere Ausbreitung der Sabbatianer, aber immerhin verblieben noch zahlreiche Vereinigungen dieser Sekte. Auch Chajim Malach kehrte aus dem Orient zu ihnen

[1]) Graetz, Bd. 10, Note 4: mehr in Programm des jüd.-theolog. Seminars in Breslau, Jahrgang 1868. [2]) Vergl. Graetz, Bd. 10, Note 4. [3]) Das. Note 4.

zurück und setzte seine Predigten fort. Ein Glück war es, daß er sich daselbst dem Trunke ergab und dadurch bald seinen Tod fand. Die Führer der polnischen und podolischen Sabbatianer waren teils frühere Genossen von Juda Chassid, namentlich Mose Woydaslav, der durch strenge Kasteiung das Himmelreich zu fördern glaubte, dagegen lehrten andere, daß man dieses Ziel nicht durch Askese, sondern entgegengesetzt durch völlige Aufhebung sämtlicher Gesetze des Judentums und auch der Sittlichkeit, also durch Befreiung von jeder religiösen und moralischen Schranke, erreiche. Zu diesen Lehren bekannten sich unter andern auch gewiegte Talmudkenner, als z. B. Feischel Zloczow, sein Schwager Mose Meir Kamenker aus Zolkiew, Isak Kaidauer u. a. m. Diese freche Uebertretung und Verachtung der Gesetze des Judentums und der Sittlichkeit betrieben sie anfangs heimlich, aber als sich ihre Sekte vergrößert hatte, traten sie mit ihren scheußlichen Werken der zügellosen Unsittlichkeit öffentlich hervor, sodaß das Rabbinat in Lemberg sich veranlaßt sah, über sie in der Synagoge bei ausgelöschten Kerzen den großen Bann auszusprechen (2. Juli 1722). Durch diesen Schlag waren die Sabbatianer gesprengt; viele unterwarfen sich der ihnen auferlegten Buße und trugen eine Zeit lang Trauerkleider. Die Un'ußfertigen übergab man den Edelleuten zur Züchtigung. So verfuhr man auch in den anderen Gemeinden gegen sie. *β*) Die Sabbatianer in Italien. Italien war im 17. Jahrhundert für die Juden der Boden des Studiums und der Vertiefung in die Kabbala. Bekannt waren die Schüler des Mose Sakut als: Abraham Rovigo und Benjamin Kohen, Rabbiner in Reggio. Diese hörten von den Vorträgen des oben genannten Mordechai aus Eisenstadt, sie forderten ihn auf, auch zu ihnen nach Italien zu kommen; er folgte bald ihrem Rufe und fand in Modena und Reggio einen enthusiastischen Empfang. Man lauschte mit Spannung auf seine Predigten und Angaben. Aber bald erregte er auch da den Argwohn und den Verdacht der Bedachtsamern unter den Juden Italiens. Er äußerte nämlich, er wolle nach Rom gehen, um auch dort messianische Vorbereitungen zu treffen. Im Notfalle werde auch er, wie Sabbathai Zevi gethan, zum Schein die Taufe nehmen, oder, wie er sich bildlich ausdrückte, sich in christliche Vermummung kleiden müssen. Die Gegner hätten damals schon etwas gegen ihn unternommen, wenn sie nicht von dessen Anhängern daran verhindert worden wären. Doch rieten ihm auch diese, da die Inquisition von seinem Treiben Nachricht erhielt, Italien zu verlassen. Er hinterließ eine nicht geringe Zahl von Anhängern, Sabbatianern, ob sich diese auch förmlich zu einer Sekte vereinigten, ist nicht bekannt. Bald wurde Italien von einem andern sabbatianischen Sendboten heimgesucht; es war der aus Jerusalem verwiesene Chajim Chajon, der in Italien von 1709 bis 1711 weilte. Derselbe zeigte eine von ihm verfaßte Schrift dem Kabbalisten Joseph Ergas in Livorno, der sie sofort als eine verdammenswerte sabbatianische bezeichnete und öffentlich verriet. Chajon, der Joseph Ergas für einen Sabbatianer hielt, war darüber so sehr betroffen, daß er Livorno verließ, aber andere italienische Städte aufsuchte. In Venedig, wo er bei den Rabbinen und Laien Beachtung fand, ließ er eine kleine Schrift, den Auszug aus seiner größern Schrift, drucken, wo er offen die Dreieinigkeit als Glaubensartikel des Judentums aufstellte, nämlich den heiligen Uralten, die Seele aller Seelen, den heiligen König, die Verkörperung oder die Fleischwerdung Gottes und die Schechina (s. d. A.) Das Rabbinat daselbst, das er für sich durch verschiedene falsche Vorspiegelungen gewonnen hatte, beehrte diese Schrift mit ihrer Empfehlung. Einen neuen Nachfolger fanden diese sabbatianischen Sendlinge an dem höchst würdigen Italiener Moses Chajim Luzzato (1707—1747), der einen Jünger des sabbatianischen Rabbiners Benjamin Kohen in der Person des Jesaia Bassan

zum Lehrer hatte, der ihn in die Irrgänge der Kabbala einführte und aus ihm einen Adepten des Sabbatianismus machte. Luzzato hielt sich für den vorausbestimmten Messias, berufen, die Seelen und die ganze Welt zu erlösen. Diese Vorgabe mit seinen andern Lehren (s. Moses Chajim Luzzato) reizten die Gegner der Sabbatianer; er wurde auf Anregung des Moses Chagis, Rabbiners in Amsterdam, vor das Rabbinat in Venedig 1730 geladen, vor dem er seine kabbalistischen Träumereien abschwören mußte. γ) Die Sabbatianer in Oestreich. Die aus Polen infolge ihrer Unsicherheit ausgewanderten Sabbatianer unter dem Namen „Chassidim“, Fromme, gegen 1500 an der Zahl, mit Juda Chassid und Chajim Malach (s. oben) an der Spitze, durchstreiften die jüdischen Gemeinden Mährens, hielten sich besonders länger in Nikolsburg und Prosnitz auf, wo sich ihr Anhang bedeutend vermehrte. In Wien gewannen sie den reichen und hochgeachteten Samuel Oppenheim für sich, der sie reichlich beschenkte und ihnen Pässe zu ihrer Reise nach Jerusalem verschaffte. Ein anderer sabbatianischer Sendbote, der besonders in Böhmen viel Aufsehen erregte, war Chajon, der nach seiner Ausweisung aus Jerusalem Deutschland und Oestreich bereiste und nach Prag kam, wo er für seine Blendwerke und mystischen Träumereien ein wohlwollendes Publikum fand. Die Führer der Gemeinde, die Talmudisten und Rabbiner, waren erfüllt von Hingebung für ihn. Auch der Sohn des Oberrabbiners David Oppenheim in Prag (geb. 1664, gest. 1736), Joseph Oppenheim, wurde völlig bezaubert von Chajon und nahm ihn in sein Haus auf; ebenso war der Kabbalist und Rabbiner Naphtali Kohen (1711) ihm günstig. Chajon hielt in Prag Predigten und bezauberte die Zuhörer, zu denen auch Jonathan Eibeschütz, der spätere Rabbiner von Hamburg und Altona gehörte. So hielt sich Chajon sicher genug, mit seinen sabbatianischen Lehren hervorzutreten. „Die Sünde“, lehrte er, „kann nur wieder durch das Uebermaß des Sündhaften, durch die Uebertretung der Gesetze der Thora überwunden werden“. Er schrieb Amulette und gab vor, mit dem Propheten Elia zu verkehren u. a. m. Auch die Dreieinigkeit verkündete er in einer Schrift, die von dem Kabbalisten Naphtali Kohen begutachtet wurde. — Eine Menge Sabbatianer waren in verschiedenen Gemeinden gewonnen, von denen die in Wien, Prag und Prosnitz am zahlreichsten waren. Ein Prosnitzer, Loebele Prosnitz genannt, trat sogar als sabbatianischer Prophet und Verkünder auf, der ebenfalls angestaunt wurde. Diese Verblendung jedoch erhielt baldige Heilung und zwar aus Holland und Deutschland. δ) Die Sabbatianer in Holland und Deutschland, ihre Entlarvung, Verbannung und Ausweisung. In Holland und Deutschland waren es namentlich die Städte Amsterdam und Hamburg, die zahlreiche Anhänger des Pseudomessias Sabbathai Zevi in ihrer Mitte hatte, von denen nach dem Uebertritt desselben zum Islam heimlich eine Menge Sabbatianer, d. h. Angehörige der sich gebildeten Sekte der Sabbatianer (s. oben) zurückblieben. Wieder war es der sabbatianische Sendling Nehemia Chija Chajon (geb. 1650, gest. nach 1726),[1] der in Deutschland und Holland sein sabbatianisches Unwesen trieb und Anhänger gewann. In Berlin weilte er im Jahre 1713 mehrere Monate, wo er den Rabbiner Aaron Benjamin Wolf, Schwiegersohn der Hofjüdin Liebmann, durch täuschende Vorspiegelung für sich gewinnen und seine ketzerische Schrift „Der Glaube des All“, מהמנותא דכולא, drucken ließ. Dieselbe empfiehlt den heiligen König, nämlich den Gottmessias, Sabbathai Zevi, als den Gott Israels zu verehren. Dieser Glaube allein mache selig. Mit diesem Werke eilte er nach Hamburg und Amsterdam und hoffte auf Ausbreitung und Befestigung

[1]) Graetz, 10. Bd., Note 6.

dieses Sabbatianismus. Aber da änderte sich die frühere Sachlage. Aus Jerusalem langte auch in Amsterdam der Rabbiner Abraham Jizchaki an, der die Rabbiner und Vorstände vor sabbatianischen Sendlingen warnte, er sagte, ein heimlicher sabbatianischer Sendling sei unterwegs, um die ketzerischen Schriften Cordosas drucken zu lassen. Derselbe traf wirklich ein und bat um Druckerlaubnis. Der portugiesische Vorstand ließ dieselben nach erfolgter Prüfung und Erwägung verbrennen. Auch der schon genannte Chajon traf in Amsterdam ein und bat um Erlaubnis, sein in Berlin gedrucktes Werk verkaufen zu dürfen. In Amsterdam wirkte seit 1710 als Rabbiner der deutschen Gemeinde Zewi Aschkenasi (geb. 1656, gest. 1718), genannt Chacham Zewi. Dieser in Verbindung mit dem gelehrten Mose Chages, nachdem sie sich von dem Ketzerischen der Schrift mit ihrer Lehre von der Dreieinigkeit überzeugt hatten, schrieben an den Vorstand, den Fremden auszuweisen; später verhängten sie auch den Bann über Chajon. Auch das Rabbinat in Nikolsburg sprach den Bann über Chajon aus Ebenso entlarvte unumwunden der greise Rabbiner in Mantua, Leon Brieli, Chajon und trat der Verketzerung seiner Schriften bei. Auch aus Smyrna, Konstantinopel und Aleppo liefen gegen Chajon Bannbullen ein, ebenso von fast sämtlichen Gemeinden Italiens, Polens und von einigen afrikanischen Gemeinden. Für Chajon erklärte sich zwar der Vorsteher der portugiesischen Gemeinde, de Pinto, mit dem Rabbiner Aylon, die jedoch beim Eintreffen der Bannbullen gegen Chajon in solch großer Zahl ihn nicht weiter zu schützen vermochten, nur daß sie die Urheber des Bannes, den Rabbiner Moses Chages und den Chacham Zewi zur Auswanderung veranlaßten, von denen ersterer nach Altona und dieser nach Polen ging. Aber Chajon mußte Amsterdam verlassen; er begab sich nach der Türkei. Mit seiner Ausweisung und Abreise war auch der Sabbatianismus in Europa zum großen Teil vernichtet. Nach längerer Abwesenheit kehrte Chajon nochmals nach Europa zurück, aber er fand keine Aufnahme bei den Juden. In Prag ließ man ihn nicht mehr in die Stadt, nur die Frau des Jonathan Eibeschütz schickte ihm Speise, um ihn nicht verhungern zu lassen. Jonathan Eibeschütz riet ihm, sein Wanderleben endlich einzustellen. In Berlin drohte er in einem Briefe an einen seiner Freunde, wenn man ihn nicht mit Geld versehen werde, sei er entschlossen, sich taufen zu lassen. In Hannover nahm man ihm Papiere ab, die ihn noch mehr entlarvten. In Amsterdam wollte niemand mehr von ihm wissen, auch Ayloa nicht. In Hamburg-Altona erneuerte man den Bann gegen ihn (1726). Er machte von da nach Nordafrika, wo er starb. Sein Sohn ging zum Christentume über; er denunzierte die altjüdische Litteratur als feindlich gegen das Christentum. Ueber die weitere Geschichte des Sabbatianismus verweisen wir auf die ausführlichen Artikel: „Jonathan Eibeschütz", „Jakob Frank und die Frankisten".

15. Chassidäer, Chassidim, חסידים, „Fromme". Sekte meist unter den Juden in Polen, die gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts durch Israel Miedziboczˌ später bekannt unter dem Namen Israel Baal Schem,[1] abgekürzt Bescht[2] (geb. 1698, gest. 1759), gebildet wurde und bald eine überraschend große Ausbreitung fand, so daß sie 1796 schon über 50000 zählte und aus zwei Stämmen, Mieczriczer und Karliner,[3] bestand. Im ganzen war sie mit ihren Lehren und ihren Werken ein entstellter Abklatsch der im talmudischen Schrifttum erwähnten und geschilderten Sekte der Chassidäer, Chassidim (s. d. A.) der makkabäischen und späterer Zeit, auch der Essäer (s. d. A.), die aus deren Mitte hervorgegangen. Die Aehnlichkeit unter denselben erstreckte sich auf: 1. die vielen Waschungen; 2. die weißen Kleider; 3. die Wunderthätigkeit; 4. die Wahrsagerei

[1]) Siehe weiter. [2]) Siehe weiter. [3]) Siehe weiter.

oder die prophetischen Träume und 5. das gemeinsame Mahl mit ihrem Oberhaupt am Sabbatnachmittag u. a. m. Nächst der Sekte der Sabbatianer (s. d. A.), die ihr vorausgegangen war, bildete sie die **zweite Sekte**, welche die Kabbala (s. d. A.) hervorgebracht hat, von ihr genährt und erhalten wurde, so daß beide kabbalistische Sekten waren. I. **Name, Entstehung, Stifter, Gründer, Organisation, Oberhaupt, Jünger und ihr Verhältnis zu einander.** Die Anhänger dieser Sekte nannten sich erst: „Heilige Genossenschaft, חבריא קדישא; später: „Chassidim", חסידים, „Fromme", auch: „Anhänger des Gottesmannes, des Wunderthäters mittelst des Gottesnamens, Baal Schem Tob, בעל שם טוב, abgekürzt „Bescht" oder „Beschter", wo das „B", ב, für „Baal", בעל, Herr, Mann, das „sch", ש, für „Schem", Name, nämlich „Gottesname" und das „T", ט, für „Tob", טוב, „gut", recht, richtig, zu halten ist. Das Oberhaupt dieser Sekte hieß „Zaddik", צדיק, vollkommen Frommer, auch der „Zaddik des Zeitalters", צדיק הדור, „der Große des Zeitalters", גדול הדור, „der Fürst", Nassi, נשיא, auch der „König", melech, מלך. Die Entstehung dieser Sekte hat einen bisher wenig erörterten Grund, der in der psychologischen Beschaffenheit des Menschen liegt. Die Religion des Judentums hat in ihren Lehren, Gesetzen und Institutionen das Heil des ganzen Menschen zum Ziele, die Pflege des Herzens und des Geistes, die Bildung des Verstandes und des Gemütes. „Nicht das eine ohne das andere; nicht die Bildung des Geistes ohne die des Herzens, beide vereint machen den ganzen Menschen!" — ist ihr Losungswort. So lautet ihre Mahnung für beide: „Und so erkenne es heute und führe es deinem Herzen zu, daß der Ewige Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten, sonst keiner!"[1] Die Religionspfleger (s. d. A.) haben zur Aufgabe in diesem Sinne ihre Thätigkeit zu entfalten; in ihren Lehren und Werken soll keine Vernachlässigung des einen auf Kosten des andern stattfinden. Es ist psychologisch erwiesen, daß der vernachlässigte Teil am Menschen sich selbst bald eigene Wege zur Befriedigung seines Triebes sucht. Im 16., 17. und noch im 18. Jahrhundert wurde von den Religionspflegern, den Rabbinern und ihren Organen, wenig oder gar nichts für die Bildung des Herzens und Befriedigung des Gemütes gethan. Das Geist und Herz bildende Element bei den Juden war in Polen und auch teilweise in andern Ländern das Studium des jüdischen Religionsgesetzes und des biblischen Schrifttums, besonders der Propheten und der Psalmen. Ersteres bildete den Verstand und letztere war für die Pflege des Herzens. So erhielt sich das jüdische Volk in steter, geistiger Frische zur Zeit als in Verwilderung die Völker entarteten. Aber im 16. und 17. Jahrhundert nahm das Studium des Talmuds, des Gesetzescodex eine einseitige Richtung. Der höchste Wert wurde auf künstliche Auslegung talmudischer Stellen, auf Ausklügelung neuer Rechtsfälle gesetzt, es herrschte eine Haarspalterei —, wobei die Pflege des Herzens ganz leer ausging. Die Volkslehrer, die wandernden Prediger, genannt Magidim, wurden von den Rabbinern mit Geringschätzung behandelt. Da suchte sich dieser vernachlässigte Teil zur Befriedigung seiner Bedürfnisse eigene Bahnen. Es entstand der Sabbatianismus (siehe Sabbatianer), dem bald die Sekte der Chassidäer gefolgt war. Der Aberglaube mit seinem Trugwerke der Wunderthätigkeit und der Wahrsagerei, die im Judentume sonst verpönt waren,[2] hielten ihren Einzug, dem sich nunmehr die vernachlässigten, verwilderten Gemüter zuwendeten. Wir citieren darüber die Aeußerung eines Anhängers dieser Sekte, eines Chassids, des Jüngers Beers, Loeb

[1] 5. Mos. 5, 34. Mehr siehe den Artikel: „Judentum" in Abt. II, S. 530—33.
[2] Siehe: „Aberglaube".

Szerham: „Ich habe Beer in Miczricz, das Oberhaupt der Chassidim, nicht aufgesucht, um von ihm Thora, talmudische Ausklügelung, zu hören, sondern zu sehen, wie er seine Schuhe auszieht und sie bindet. Was ist Thora? Der Mensch selbst muß Thora sein in seinen Handlungen, Bewegungen, seinem Sprechen, seinem Betragen und seiner Verbindung mit Gott (durch Gebet)!" Der Stifter dieser Sekte war ein Mann aus dem Volke, gehörte nicht zu dem Stande der Gelehrten und wollte sich auch nicht demselben zuzählen. Es war, wie bereits angegeben, Israel Miedziborcz (geb. 1698, gest. 1759) ein Fuhrmann, der von seinen Anhängern als Wunderthäter angestaunt und „Baal Schem" oder „Baal Schem Tob", „Wunderthäter mittelst des Gottesnamens", abgekürzt „Bescht" hieß, im Gegensatz zu den Wunderthätern wegen ihrer Beschwörungen böser Geister, Baal Sched, genannt wurden. Im Karpathengebirge soll er von den Frauen, die Heilkräuter daselbst aufsuchten, um dieselben unter Herflüstern gewisser Sprüche bei Kranken anzuwenden, abgesehen haben, Heilkuren unter Hersagen hebräischer Bibelverse zu vollbringen, so daß er bald als Wunderarzt von der Menge aufgesucht wurde. Derartige Heilkuren sollen übrigens auch die Essäer (s. d. A.) in dem Jahrhundert vor und nach der Eroberung Jerusalems durch Titus vollbracht haben. Er erzählte seinen Schülern, was er auf seinen Seelenfahrten in den Himmel erfahren, er heilte Kranke, erlöste die in Tiere gebannten Seelen u. a. m. Bei der Verrichtung des Gebetes sah man ihn in gewaltigen Exaltationen und Körperwendungen; er gab vor, durch solche Erregungen Einblicke in die Unendlichkeit zu erlangen. So war er das erste Oberhaupt seiner Sekte, der als solcher die Ehrennennung „Zaddik", „Vollkommen Frommer", führte. Sein Nachfolger war Dob Beer aus Miczricz (geb. 1700, gest. 1772), von dem man die Kenntnisse der Kabbala (s. d. A.) und die Reden als Volksprediger, Magid, rühmte, wie er seine Zuhörer völlig entzückt haben soll. Als Oberhaupt der Sekte hielt er sich mehr von dem weltlichen Treiben zurückgezogen, verweilte allein in seinem Zimmer, man glaubte, er habe Verkehr mit der Himmelswelt Nur am Sabbat zeigte er sich seinen Jüngern und Anhängern in weißen Kleidern, die weiße Farbe galt als Zeichen der Gnade. An diesem Tage betete er mit allen, die anwesend waren. Das Gebet sollte in heiterer Stimmung verrichtet werden; daher scherzte er zuvor mit ihnen, und als sie recht heiter waren, rief er ihnen zu: „Nun betet!" Ihre Organisation besorgte die Vereinigung und festes Zusammenhalten aller. Sie wurden in Gemeinden, Gruppen, geteilt, von denen jede, auch die kleinste, einen Leiter, „Rebbe", hatte. Ein Oberhaupt, „Zaddik", gewöhnlich aus der Nachkommenschaft des Beer Miczricz, stand an der Spitze sämtlicher Chassidäer, dem die Leiter, die Rebben, der Gemeinden untergeordnet waren und dem sie einen Teil von ihrem Einkommen einsenden mußten. Das Oberhaupt nach ihm war sein Sohn Abraham, dem, angeblich wegen seiner großen Heiligkeit, der Name „Malach", „Engel" beigelegt wurde. Viel haben zur Hebung des Chassidismus zwei Häupter dieser Sekte beigetragen, der eine durch seine Schwärmerei und der andere durch seine Gelehrsamkeit. Israel von Kosinaiz, nördlich von Radon, und Salman aus Liadi, beide Jünger des Miczriczer. Ersterer war unter dem Namen der Kosinitzer Magid bekannt, er galt als Wunderthäter, an den auch Christen glaubten. Die ihm zugeflossenen reichen Gaben verteilte er an Arme. Salman Liadier imponierte durch seine talmudische Gelehrsamkeit; er stiftete eine eigene Gruppe Chassidäer, die den Namen „Chabad" führte. Der Name „Chabad" ist eine Abkürzung der Wörter: „Weisheit", Chochma; Einsicht, Bina und Erkenntnis, Daath. Das Oberhaupt der Gemeinden, der Zaddik, wird gleichsam als ihr Fürst, Nassi, und König, Melech, angesehen; er versieht sich mit Pracht und zahlreicher

Bedienung; seine Untergebenen strömen zahlreich fortwährend zu ihm, um sich seiner Gnade zu empfehlen. Die höchste Ehre für sie ist, ihn zu bedienen. Verkündet er einem Orte ein ihm bevorstehendes Unglück, so sendet man ihm von da reiche Gaben und bittet ihn um seinen Besuch. Er wird darauf mit königlichen Ehren empfangen. Sonst bereist er auch sein Gebiet, um seine Gemeinden zu erleuchten und Gaben einzusammeln. Eine zahlreiche Begleitung von Chassidim folgen ihm, die oft zu einer großen Karawane anschwillt. Bei Verhinderung, Rundreisen zu machen, läßt er durch Sendboten die Beiträge einsammeln. Außer diesen ständigen Beiträgen erhält er von jedem, der ihn sehen will, Gaben, die größer werden, wenn man ihn sprechen will. Der Zaddik wird daher sehr wohlhabend, so daß es oft sehr reiche giebt. Man glaubt, daß er Krankheiten heilen, Seelen erlösen, Wunderwerke vollführen, in die Zukunft schauen u. a. m. kann, sowie daß sein Thun Einfluß auf die höhere und niedere Welt habe. Jeder Chassid hat dem Zaddik blindlings zu gehorchen und an ihn zu glauben, was seiner Seele Vollkommenheit verschafft. Durch Gespräche mit dem Zaddik wird der Mensch Gott näher gebracht; daher die Pflicht jedes Chassids, den Zaddik seines Bezirkes oft aufzusuchen. Wer nicht abkommen kann, besucht ihn wenigstens am Neujahrsfest. Die angesehendsten werden bei ihm zu Tisch geladen, so daß oft mehrere hunderte am Tische sitzen. Auch jeden Sabbat finden sich die Jünger bei ihm ein und essen dort in Gemeinschaft mit ihm ihr Vesper, שלש סעודות. Man hört da seine Belehrungen, meist kabbalistischen Inhalts. Die Unterhaltung dauert meist bis in die späte Nacht und zwar ohne Licht. In diesen Versammlungen erfährt der Zaddik die Neuigkeiten, deren er zu seiner Wahrsagerei braucht. II. Wesen, Aufgabe, Lehren, Gesetze und Bräuche. Nach der Entlarvung des Pseudomessias Sabbathai Zevi und des schrecklichen Fiaskos der von ihm gestifteten Sekte der Sabbatianer, die aus dem Judentum verwiesen, sich nur noch in der Türkei durch ihren Uebertritt zum Islam und in Europa durch die Taufe als Scheinchristen erhalten konnte, war zwar die erfolgte sabbatianische Verirrung mit ihrer feindlichen Stellung gegen den Fortbestand des talmudischen Judentums aus der Mitte der Judenheit gebannt, aber die bei den Juden eingetretene Erregtheit der Gemüter konnte nicht wieder zurückgedrängt und eingedämmt werden; sie schuf sich neue Wege und folgte gern jeder sich nun ihr darbietenden Phantasterei mit entsprechenden Gebilden zu ihrer Befriedigung. Es war der Chassidismus, der sich nun der durch den Sabbatianismus in Fluß gekommenen Aufregung der Gemüter mit ihren Hoffnungen und Erwartungen bemächtigte und in sein Bett leitete. Seine Lehren setzten sich nicht in Widerspruch mit dem bestehenden Judentum, er war klüger als der Sabbatianismus, der die Vernichtung des talmudischen Judentums predigte, und erklärte sich mit demselben eins, der nur die Gemüter frommer machen und sie ihm wieder wolle zuführen. Auch der Chassidismus hatte die Kabbala (s. d. A.) zu seinem Boden, war eine Geburt derselben, bildete, wie der Sabbatianismus, eine kabbalistische Sekte, aber gehörte einer andern Richtung der Kabbala an. Man unterscheidet nämlich zwei Teile in der Kabbala, der eine ist die spekulative Kabbala, קבלה עיונית, und die andere ist die praktische Kabbala, קבלה מעשיות. Das Wesen jener ist die Vertiefung und Erweiterung ihrer Lehren, aber diese hat die Praxis, die Wunderthäterei, die Vollziehung von Wunderwerken zu ihrer Aufgabe. Der Sabbatianismus mit seiner Lehre von der Zweiheit und der Dreiheit des göttlichen Wesens, der Menschwerdung Gottes u. a. m. (s. Sabbatianismus), hatte den ersten Teil der Kabbala zu seinem Boden, dessen wilder Auswuchs er geworden. Dagegen gehörte der andere Teil, die praktische Kabbala, die Wunderthäterei, zur Grundlage des Chassidis-

mus. Das Oberhaupt dieser Sekte beanspruchte für sich keine Vergötterung, will nicht, wie Sabbathai als der Messias, Gottmensch, der zu Fleisch gewordene Gott gelten, sondern behauptete nur im Verkehr mit Gott zu stehen, der Kranke durch seine Wunderwerke zu heilen vermag, das Unheil von jemand abzuwenden versteht und im voraus den Ausgang eines Unternehmens verkünden u. a. m. kann. Seine Gesetze und Bräuche sollen den menschlichen Lebenswandel nach kabbalistischen Lehren bestimmen. Er spricht und verkündet nichts vom Messias, von Messiaserwartungen, von der Wiederbesitznahme Palästinas und hat nicht die Wiedererweckung des nationalen Bewußtseins Israels zu seinem Gegenstande. Mit seinen Lehren, Gesetzen und Bräuchen will er das Himmelreich vorbereiten und Bürger des Himmelreiches bilden; es versteht sich, daß diese Erziehung und Bildung in kabbalistischem Sinne und nach Anweisung der Mystik bestimmt wurde. Dieselbe verordnete öftere Waschungen und Baden, was auch die Essäer (s. d. A.) im jüdischen Altertume beobachteten. Gebetet soll nur bei heiterer, freudiger Stimmung und in tiefster Erregtheit werden. Die im Talmud vorgeschriebene Zeit zum Beten, auch die dort angegebenen Gesetze, was und wie viel gebetet werden soll — beachtete man wenig. Die Stimmung zum Beten war ihre alleinige Richtung dafür. Im Beten kam es vor, daß sie oft abbrachen und manche Stücke wegließen. Sie haben ein eigenes Gebetbuch, welches der Kabbalist Isaak Luria (s. Kabbala) verfaßt haben soll und vom Gründer ihrer Sekte, Beer Miericz eingeführt wurde. Dasselbe hat keine Einschiebsel von Pijutim (s. d. A.) und enthält mehrere Veränderungen der Gebete unseres Siddurs (s. d. A.). Als Vorbild für die Weise des Betens war die Gebetverrichtung ihres Oberhauptes, des Zaddiks. An Sabbat- und Festtagen fungierte derselbe als Vorbeter. Seltsame Geberden, Klatschen mit den Händen, Verzerrung der Gesichtszüge, Hinfallen und Wiederaufrichten u. a. m. bildeten die äußere Weise des Betens, Ausdrücke der Andacht, die von jedem Chassid nachgeahmt wird. Ihre Lehren und Grundsätze sind: 1. Gott ist überall und kann auch auf der niedrigsten Stufe erkannt werden; nur seinen Willen hat man zu vollziehen.[1]) 2. Der unbedingte Glaube ist der Boden des Verdienstes aller guten Werke.[2]) Man soll glauben ohne Beweis, die Wunder erkläre man nicht als natürliche Wirkungen.[3]) 3. Das Gebet fordert tiefe Andacht, daher in Begleitung von Gesang zur Entfernung störender Gedanken.[4]) 4. Das Hauptstreben des Menschen sei nach Wahrheit.[5]) 5. Belehrung, Erkenntnis und Vervollkommnung soll der Chassid nur bei seinem Oberhaupt, Zaddik, suchen, den er aufsuchen, sehen, sprechen und verehren soll, was ihn von Sünden rein und frei macht.[6]) 5. Von fremden Wissenschaften soll sich der Chassid fern halten, sie führen zum Unglauben;[7]) ebenso vom Dienste des Mammons.[8]) 7. Empfohlen wird dem Chassid Sorglosigkeit, Freudigkeit,[9]) Uneigennützigkeit,[10]) Wohlthun,[11]) Friedfertigkeit,[12]) Schonung bei Beurteilung anderer,[13]) Unerschrockenheit ohne Frechheit,[14]) höchste Aufmerksamkeit auf sich selbst,[15]) Sauberkeit am Leib und an Kleidung,[16]) er wird gemahnt zur Mäßigkeit,[17]) gewarnt vor Trägheit und Unzufriedenheit u. a. m.[18]) III. Gegner, Bekämpfung und Verfolgung von seiten der Rabbiner. Bei Befestigung und der völlig unerwarteten Ausbreitung dieser Sekte in fast allen Gemeinden Polens, Galiziens,

---

[1]) Likute Meharne ליקוטי מהרן Nr. 11, 206, 373, 389, 626. [2]) Das. 322, 335, 336. II. 71, 107. [3]) Das. 30, 56. II. 42. [4]) Das. 2, 3, 14, 49. [5]) Das. 31, 32, 180. [6]) Das. 3, 6, 19, 33, 39, 212, 255. II. 69, 207. [7]) Das. 237, 279, 289, 390. [8]) Das. 80—87, 172, 173—180. II. 121. [9]) Das. 78, 165, 185. [10]) Das. 4, 13. [11]) Das. 2, 8, 324. [12]) Das. 200, 204. [13]) Das. 25, 240, 308. [14]) Das. 160, 161. [15]) Das. 191—452. [16]) Das. 414 bis 417. [17]) Das. 426, 630. [18]) Das. 183, 335.

zum Teil auch Ungarns und weiter östlich, trat allmählich ihre bisher verheimlichte feindliche Stellung gegen den Talmud zum Vorschein. Das Buch Sohar (s. d. A.), die Bibel der Anhänger der Kabbala, mit seinen Lehren und den starken Abweichungen vom Ritual des Talmuds —, war nun auch der Gesetzescodex und das Buch der Lehre der Chassidäer, die bald, ähnlich den Sabbatianern, eine feindliche Stellung gegen die Lehrer und Verehrer des Talmuds annahmen. Sie mieden jede Gemeinschaft mit der talmudischen Judenheit, besuchten nicht ihre Lehr- und Bethäuser, trennten sich von ihren andern Institutionen und sahen sich als die allein wahren Bekenner des jüdischen Glaubens an. Das Judentum, das sie repräsentierten, stellten sie als das einzig wahre hin, und die nicht zu ihnen gehörten, schalten sie als „Gegner", מתנגדים, desselben. Hierzu kamen die moralischen Schäden, die man bei den Anhängern dieser Sekte wahrnahm: der Hang nach grobem Aberglauben, ihre Trägheit und ihr Müssiggang, die Ergebung in Trunk und Sinnlichkeit, ihr Stumpfsinn gegen die oft entsetzliche Armut ihrer Familie u. a. m. Die Rabbiner und mit ihnen die Einsichtsvolleren der Judenheit waren entsetzt über diese Ausartung ihrer Stammesgenossen, die wie eine ansteckende Krankheit sich verbreitete und verheerend alles zu überfluten drohte. Mit Recht betrachteten sie diese Sekte als einen Ausfluß der kaum niedergeworfenen Sekte der Sabbatianer, die hier in anderer Form auferstanden war. So traten bald die angesehensten Rabbiner zusammen, um energisch gegen diese neue Sekte mit ihrem Unwesen einzuschreiten. Der Oberrabbiner Ezechiel Landau in Prag, der Rabbiner Steinhard in Fürth, der weithin berühmte Privatgelehrte Elia Wilna, genannt „der Gaon" (Excellenz) (1720—1797) u. a. m. waren die ersten, die sich mit tiefer Entrüstung in ihren Rundschreiben gegen dieselben aussprachen und die Mittel zur Niederhaltung dieser Sekte angaben. In Wilna wurde das Treiben und das Gespötte der Chassidäer gegen die Talmudisten verraten, worüber die Gemeinde in größte Aufregung geriet. Die Zusammenkünfte wurden gesprengt und verjagt, ihren Prediger, Magid Isser, legte man am Sabbat im Beisein der ganzen Gemeinde in den Bann, sie sperrten ihn darauf ein, geißelten ihn und verbrannten die vorgefundenen chassidäischen Schriften am Pranger (1772). Im Verein mit dem Gaon Elia Wilna richteten das Rabbinat und der Vorstand Sendschreiben an sämtliche größere Gemeinden, die Chassidäer in den Bann zu legen und ein scharfes, wachsames Auge über sie zu halten bis sie von ihren Verkehrtheiten lassen werden. Die Chassidäer fühlten sich von diesem Schlag sehr betroffen, auch ihr Leiter Beer Miczrilz starb in demselben Jahre. Indessen vermochte dieser Sturm sie nicht ganz niederzuwerfen; sie kümmerten sich nicht um die gegen sie geschleuderten Bannstrahlen, der Kampf verlieh ihnen Schwung und neuen Mut; sie breiteten sich weiter aus.

Staat, Staatsgemeinde, עדה, מלכות. Unter „Staat" versteht man die Vereinigung von Städten und Ländern nebst deren Bewohnern, Völkerschaften, um einheitlich nach bestimmten Gesetzen regiert zu werden. „Staat" ist die Kollektivbezeichnung für eine solche vereinigte Gesamtheit. Das biblische und nachbiblische hebräische Schrifttum hat für „Staat" in diesem Sinne keine adäquate Benennung; nur für den Staat in seiner eigenartigen Gestalt, wie derselbe sich nach dem Mosaismus innerhalb des israelitischen Volkes in Palästina aus der „Gemeinde" entwickelt und durch Gesetze und Institutionen aufgebaut hat, giebt es daselbst zwei Bezeichnungen: 1. Edah, Verband, Gemeinde Israels, adath Jisrael, עדת ישראל; 2. Reich, malchuth, מלכות, oder: mamlecheth, ממלכת. Von diesen bezieht sich erstere, edah, Verband, Gemeinde, auf den israelitischen Staat in Palästina in seiner ursprünglichen Gestalt und Bestimmung als „Freistaat", Republik, dagegen gehört

die andere: malchuth, Reich, der spätern Entwicklung dieses Staates in Palästina an, wo derselbe in eine Monarchie umgewandelt und von einem Könige regiert wurde, was der hebräischen Benennung malchut, מלכות, von melech, מלך, König, zu Grunde liegt. In Bezug auf die erste Benennung bemerken wir schon jetzt, daß die israelitische Gemeinde mit ihren Gesetzen und Institutionen (s. Gemeinde) der Urtypus für den israelitischen Staat in Palästina war; die Heiligkeit und der Schutz des Lebens und des Eigentums und gegenseitige Hilfe, diese Zwecke und Ziele der Gemeinde — waren auch die des Staates in größerm Maßstabe; ebenso finden sich die Gesetze und Institutionen der Gemeinde teilweise im Staate wieder, so daß der jüdische Staat die Gemeinde in erweiterter Gestalt ist. Ein anderes Bewandnis hat es mit der zweiten Benennung „Reich", malchuth, für Staat, die nicht „Reich" schlechthin bedeutet, sondern in der eigentümlichen Zeichnung des Staates im Mosaismus als „Reich Gottes", wo nicht der Mensch, sondern Gott als das wirkliche, wahre Oberhaupt des Staates gehalten werden soll, der durch seine Gesetze und Institutionen regiert und dem der menschliche König sich zu unterordnen habe, um dessen Bestimmungen auszuführen. So bleibt der mosaische Staat auch nach dieser zweiten Bezeichnung: „Reich", malchuth, ein Gottesreich (s. d. A.), und der König an dessen Spitze ist kein absoluter Herrscher, der nicht seinen Willen, sondern den der Gesetze vollziehen lassen darf. II. Wesen, Gesetz, Staatsgrundgesetze, Institutionen, Oberhaupt, Königtum, Verwaltung, Aelteste, Volksvertretung. Die Grundform des israelitischen Gemeinwesens in Palästina war die Theokratie (s. d. A.) in ihrer wahren Bedeutung, ein Freistaat als Gottesreich (s. d. A.), der bis Saul (s. d. A.) wirklich existierte und erst von da ab zur Monarchie umgewandelt wurde. Dem Volke war es überlassen, ob es an der Spitze seines Staates einen Oberrichter oder einen König haben will; letzteren jedoch nur als Vollzieher des Gesetzes, dessen eigene Anordnungen nicht gegen dasselbe verstoßen dürfen. Das Gesetz bildete gewissermaßen die Staatsverfassung, die vom Staatsoberhaupte, dem Könige, respektiert werden mußte. So war der jüdische Staat auch als Monarchie im Grunde nur ein durch das Gesetz bestimmter Freistaat, dessen Oberhaupt, sollte er auch ein König sein, seinen Willen dem des Gesetzes zu unterordnen habe. Des Königs Rechte allein, die ihm durch Vertrag vom Volke bestimmt wurden, machten hiervon eine Ausnahme.[1]) Der König, lautete eine Bestimmung, soll bei sich eine Abschrift des Gesetzbuches, Thora, haben, in welchem er lesen soll, um nach demselben zu leben und zu regieren.[2]) So wurde Josua, dem Nachfolger Mosis befohlen, das Gesetzbuch, die Thora, Tag und Nacht zu studieren und dessen Bestimmungen zu vollziehen.[3]) Nach ihm waren es die Aeltesten und eine Anzahl nacheinander folgenden Oberrichter, die an der Spitze des Staates standen; sie betrachteten sich als keine Selbstherrscher, sondern nur als die ersten Staatsorgane zur Gesetzesvollziehung. So entgegnete Gideon dem Volke: „Nicht ich will über euch herrschen, auch nicht mein Sohn, sondern Gott soll über euch König sein.[4]) Gegen die Einsetzung eines Königs, der nicht über, sondern unter dem Gesetze stehe, hatte, wie bereits bemerkt wurde, der Mosaismus nichts einzuwenden. Der Prophet Samuel, der sich gegen die Einsetzung eines Königs aussprach, befürchtete, der König werde gleich den Königen anderer Völker Selbstherrscher werden und das Gesetz verwerfen. Dieses Gesetz stellt die Grundgesetze und Grundrechte auf, die den israelitischen Staat zu einem Musterstaat auch für die andern Völker machen sollten. „Siehe", heißt es, „ich lehrte euch Gesetze und Rechte, wie mir

---

[1]) Siehe: „Königtum". [2]) Daselbst. [3]) Siehe: „Josua". [4]) Siehe: „Gideon".

dieselben der Ewige, mein Gott, befohlen hat, so zu thun in der Mitte des Landes, wohin ihr kommt, es in Besitz zu nehmen. Beobachtet und vollziehet sie, denn sie bilden eure Weisheit und eure Vernunft in den Augen der Völker, welche diese Gesetze hören und sprechen werden, nur ein weises und vernünftiges Volk ist dieses große Volk. Denn wo ist ein großes Volk, welches Gesetze und Rechte hat, wie diese ganze Thora, die ich euch heute vorlege".[1]) Dieselben verkünden: 1. Die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetze. Im Gegensatze zu den Staaten Indiens, Aegyptens, Persiens, auch Griechenlands und Roms, wo des Menschen Rechte nach Geburts- und Standesunterschieden bestimmt wurden, verwarf der Mosaismus und nach ihm der Prophetismus diese Klassenvorzüge, erkennt jeden Menschen als im Ebenbilde Gottes geschaffen an, hält alle Menschen als Söhne eines Vaters[2]) und bestimmt die Gleichheit Aller vor dem Gesetze zum Staatsgrundgesetz. „Ein Gesetz sei für den Eingebornen und für den Fremden, der sich in eurer Mitte aufhält";[3]) „Ein Recht sei euch, der Fremdling sei wie der Eingeborne, denn ich bin der Ewige, euer Gott";[4]) „Eine Satzung sollet ihr haben, für den Fremden, wie für den Eingebornen des Landes";[5]) „Ein Gesetz und ein Recht sei euch, auch für den Fremdling, der sich bei euch aufhält",[6]) sind die mosaischen Bestimmungen darüber. Es hatte keiner einen Vorzug vor dem andern; auch die Priester genossen kein Vorrecht. „Von meinem Altar", befiehlt das Gesetz, „sollst du ihn nehmen, um ihn sterben zu lassen, wenn er sich der Todesstrafe schuldig gemacht hat".[7]) „Ein Gott und eine Menschheit" — ist das Prinzip dieser Bestimmungen. „Fürwahr, wir alle haben einen Vater, ein Gott hat uns geschaffen, weshalb sollen wir treulos sein, einer gegen den andern; zu entweihen den Bund unserer Väter".[8]) Wie streng man an diesem Grundgesetze der Gleichheit aller vor dem Gesetze festhielt, haben wir in den Artikeln: „Gleichheit", „Urmensch", „Fremder", „Feind", „Heiden", „Nächstenliebe" und „Gericht" ausführlich nachgewiesen. Hervorheben wollen wir die Gesetze und Mahnungen im Mosaismus über die zubeachtende Rechtsgleichheit in der Rechtspflege. „Ich gebot euren Richtern", heißt es, in derselben Zeit: „höret eure Brüder aufmerksam an, richtet gerecht zwischen jedermann und seinem Bruder, auch gegen den Fremdling; kennet kein Ansehen im Gerichte, sondern höret den Kleinen wie den Großen an und fürchtet euch vor keinem, denn das Gericht ist Gottes";[9]) „Beuget nicht das Recht des Dürftigen in seiner Streitsache;[10]) „vollziehet kein Unrecht im Gerichte, doch schone auch nicht den Geringen im Gerichte und begünstige nicht den Vornehmen, nach Gerechtigkeit richte deinen Nebenmenschen".[11]) Wie viele Jahrtausende sind dahingegangen, wie vieler Aufstände und Revolutionen bedurfte es, ehe in den Kulturstaaten Europas die Gleichheit aller vor dem Gesetze zum Staatsgrundgesetz erhoben wurde. Fast sämtliche Errungenschaften der Neuzeit auf dem Gebiete der Menschen- und Völkerrechte, wie hoch man sie auch anschlagen mag —, einen großen Teil von denselben hat der Mosaismus schon vor Jahrtausenden der Menschheit verkündet; sie bildeten sein Evangelium an die Völker. Nächst dem Gesetze der Gleichheit aller nennen wir: 2. das der persönlichen Freiheit jedes einzelnen Menschen. Die Anerkennung und Hochhaltung der persönlichen Freiheit jedes Menschen in allen ihren Gestalten, bildete ebenfalls ein Staatsgrundgesetz des mosaischen Staates. Im Dekalog verkündet sich Gott als Befreier des Menschen von dem Joche der Sklaverei.[12]) Der Empfang des Gesetzes und die Verpflichtung für dasselbe sollten als freier Akt des israelitischen Volkes,

---

[1]) 5. Mos. 4, 5, 6 u. 8. [2]) Siehe: „Gleichheit." [3]) 2. Mos. 12, 39. [4]) 3. Mos. 24, 22. [5]) 3. Mos. 9, 14. [6]) Daselbst 15, 16. [7]) 2. Mos. 12, 14. [8]) Maleachi 2, 10. [9]) 5. Mos. 1, 16, 17. [10]) 2. Mos. 32, 6, 8. [11]) 3. Mos. 19, 15. [12]) Siehe: „Zehngebote".

vorgenommen werden, dessen Einwilligung dafür vorher eingeholt werden mußte.[1]) Auch die spätere Vollziehung des Gesetzes sollte in Freiheit geschehen. „Siehe", heißt es, „ich lege dir heute vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse — wähle das Leben!"[2]) So wurde die persönliche Freiheit des Menschen gesetzlich durch mehrere Bestimmungen gesichert. Die Sklaverei (s. d. A.) wurde in Israels Mitte aufgehoben und in eine sechsjährige Dienstzeit umgewandelt. Die Aussprüche darüber lauten: „Ich bin der Ewige, euer Gott, der euch aus Aegypten geführt, damit ihr keine Sklaven mehr werdet; ich zerbrach die Stangen eures Joches und führte euch aufrecht".[3]) Es sollen flüchtig gewordene Sklaven nicht ausgeliefert werden. Die Todesstrafe war auf den Diebstahl eines Menschen, der zum Sklaven verkauft wurde, gesetzt.[4]) Bei einem Verbrecher war seine Festnahme nur während der Untersuchung gestattet, eine weitere Freiheitsstrafe durfte nicht stattfinden.[5]) Unbeschränkt herrschte die Denk-, Lehr- und Redefreiheit.[6]) Einer weitern Freiheit erfreute sich das Gewerbe, ebenso durfte jeder sich seinen Lebensberuf bestimmen. Gewahrt wurde besonders die persönliche Freiheit des Menschen durch die Institution des Jobeljahres.[7]) Wir lesen darüber: „Und heiliget das fünfzigste Jahr, rufet, Freiheit dem Lande und allen seinen Bewohnern, es kehre jeder zurück zu seinem Eigentum, jeder zu seiner Familie".[8]) Geriet jemand in Sklaverei, d. h. entweder er verkaufte sich selbst oder er wurde infolge seiner Armut, weil er die ihm auferlegte Geldstrafe nicht entrichten konnte, verkauft, so erhielt er am Jobeljahre, wenn auch noch nicht seine sechsjährige Dienstzeit beendet war, wieder seine Freiheit. Wollte ein Sklave nicht von dieser gesetzlichen Freiheit Gebrauch machen, so wurde ihm als Schmachmerkmal das Ohr gebohren.[9]) 3. **Das Gesetz der Heiligkeit und des Schutzes des Lebens und des Eigentums.** Obenan gehören hierher die zwei Gesetzesaussprüche im Dekalog: „Du sollst nicht morden",[10]) „Du sollst nicht stehlen",[11]) beide bringen die Heiligkeit und den Schutz des Lebens und des Eigentums zum Ausdruck; sie bilden die Grundlage der Sicherheit der menschlichen Gesellschaft. Wir haben in den Artikeln „Eigentum", „Besitz", „Diebstahl", „Schäden", „Leben", „Mord" und „Todesstrafe" ausführlich über die Heiligkeit des Lebens und des Eigentums, die Grundgesetze des mosaischen Staates, gesprochen und bringen hier davon nur das Hauptsächliche. Auf Uebertretung des erstern, wenn die Tötung vorsätzlich geschah, war die Todesstrafe gesetzt. „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden, denn im Ebenbilde Gottes hat er (Gott) den Menschen geschaffen".[12]) Ferner: „Wer einen Menschen schlägt, daß er stirbt, soll getötet werden".[13]) Es wird dabei kein Unterschied zwischen dem Fremden, Eingebornen, Freien und Knecht gemacht, denn alle sind im Ebenbilde Gottes geschaffene Menschen.[14]) R. Akiba, ein Gesetzeslehrer im 1. Jahrhundert fügt erklärend hinzu, der Mörder vermindert durch die Tötung eines Menschen das Ebenbild Gottes auf Erden. Würde derjenige, der die aufgestellten Bilder, die Standsäulen eines Königs zerstört, ungestraft bleiben? Sicherlich nicht![15]) Auch die Annahme eines Lösegeldes für den verübten Mord wird nachdrucksvoll verboten.[16]) Ueber andere Bestimmungen zum Schutz des Lebens bitten wir in den Artikeln: „Polizei", „Krieg", „Kriegsheer" und „Kriegslager" nachzulesen. Nicht minder wichtig sind die Gesetze über die Heiligkeit und den Schutz des Eigentums. Die Sicherung des Eigentums in allen

---

[1]) 2. Mos. Kap. 19. [2]) 5. Mos. 30, 15—20. [3]) 3. Mos. 26, 13. [4]) 2. Mos. 21, 16. [5]) 3. Mos. 24, 12; 4. Mos. 15, 34. [6]) Siehe: „Denk-, Lehr- und Redefreiheit". [7]) Siehe: „Sabbat- und Jobeljahr". [8]) 3. Mos. 25, 10. [9]) Siehe: „Sklaverei". [10]) 2. Mos. 20. [11]) Das. 1, 1. [12]) 1. Mos. 9, 1—6. [13]) 2. Mos. 21, 12; 3. Mos. 24, 17. [14]) Daselbst. [15]) Midrasch rabba zu 1. Mos. Absch. 34. [16]) 4. Mos. 11, 35; 5. 4, 42; 19, 4, 5.

Gestalten bildet einen der Glanzpunkte der mosaischen und der spätern jüdischen Bestimmungen darüber. Es wird die Vergrößerung des Eigentums durch jede ungerechte Verringerung des Vermögens eines andern als durch Raub, Diebstahl, Betrug, Uebervorteilung, Zins und Wucher, Bedrückung der Fremden und Hilflosen, der Wittwen und Waisen u. a. m. streng verboten. Mit Fluch werden belegt die Annahme von Bestechung, die Verrückung der Grenzen beim Landbesitz u. a. m. Die Mahnungen darüber lauten: „Beraube nicht den Schwachen, weil er schwach ist, und tritt nicht den Armen im Thore nieder, denn der Ewige sieht ihren Streit und fordert das Leben ihrer Berauber";[1]) „Wehe, der sein Haus in Ungerechtigkeit baut und seine Söller rechtlos errichtet und seinen Nächsten ohne Lohn arbeiten läßt, ihm keinen Lohn giebt";[2]) „Wehe, die Haus an Haus rücken, Feld zu Feld bringen bis kein Ort mehr übrig ist, und ihr allein im Lande die Besitzer werdet. Bei dem Ewigen Zebaoth, ob nicht alle Häuser müßten öde werden, große und vornehme ohne Bewohner".[3]) 4. Besitz, Agrargesetze, Wohlstand, Armut und Armenfürsorge. Zur Verhütung der Anhäufung des Besitzes bei dem einen und die Abnahme des Eigentums bis zur völligen Besitzlosigkeit der andern — hat der Mosaismus treffliche Gesetze aufgestellt, welche die Staatsgrundgesetze bei der Gründung und spätern Entwicklung des israelitischen Staates bildeten. Dieselben bestimmten von vorne herein, gleich nach der Eroberung des Landes, eine gleiche Verteilung des Grundbesitzes und die regelmäßige Restitution desselben nach Verlauf von je 49 Jahren, am Jobeljahre. Palästina soll nach seiner Besitznahme von seiten der Israeliten durch das Loos nach den Stämmen und Familien derselben, unter Berücksichtigung ihrer Population, gleich verteilt werden, so daß der zahlreichere Stamm und in ihm die mehrzähligere Familie einen größern Bodenbesitz erhielt.[4]) Das so erhaltene Grundeigentum war unveräußerlich und durfte nicht als ewiger Besitz von einem Stamme zum andern, ebenso von einer Familie zur andern übergehen mit Ausnahme von Verheiratungen und Erbschaften; der Verkauf durfte nur bis zum Eintritt des Jobeljahres abgeschlossen werden und konnte schon früher wieder gelöst werden, wenn der frühere Besitzer oder ein Verwandter desselben das verkaufte Grundstück einlösen wollte, d. h. das gezahlte Verkaufsgeld nach Abrechnung der Jahre der Benutzung bei dem neuen Besitzer erstattete. Diese periodische Restitution des Ackerbesitzes hatte nicht thatsächlich die Herstellung der ersten gleichen Ackerverteilung nach der Besitznahme des Landes, was infolge der zugenommenen Population unausführbar wäre, zum Ziele, sondern nur die Zurückstellung des veräußerten Besitzes an seinen früheren Eigentümer und die Familie, und innerhalb derselben das Individuum, zu dem Status quo ante des nach dem Gesetze der Gleichheit erhaltenen Besitzes zurückkehren zu lassen. Dadurch war der Anhäufung des Bodenbesitzes einerseits und der Ueberhandnahme der völligen Besitzlosigkeit andererseits vorgebeugt. Die bürgerliche Gleichheit wurde erhalten und bei Unterbrechung derselben von Zeit zu Zeit wieder hergestellt. Wenn dennoch im Laufe der Zeit infolge äußerer Zufälle, als z. B. Mißwachs, Dürre, Heuschreckenschwärme, Krieg, feindliche Ueberfälle, Plünderung, Krankheiten u. a. m. unter dem Landvolke Verarmung eintrat und die Besitzlosen sich mehrten, so waren es wieder eine Menge vortrefflicher Gesetze, welche wohlwollendste Bestimmungen aufstellten. Von denselben nennen wir: „Dem Dürftigen ein Darlehn nicht zu versagen, dasselbe nicht auf Zins zu geben, ein Unterpfand, wenn es zu seinem Nachtlager gehört, vor Sonnenuntergang wiederzugeben; nicht die Handmühle zu pfänden u. a. m.; ferner

[1]) Spr. Sal. 22, 22. [2]) Jeremia 22, 14. [3]) Jesaia 5, 8—10. [4]) Siehe: „Sabbat- und Jobeljahr" und „Besitz".

den Arbeiter schonend zu behandeln, ihm den Lohn nicht vorzuenthalten, den freigewordnen Knecht bei der Dienstentlassung von dem Segen der Tenne und des Hauses mitzugeben; für die Armen bei der Ernte die Ecken der Getreidefelder unabgemäht stehen zu lassen, ihnen die Nachlese zu überlassen, ebenso die vergessenen Getreidegarben u. a. m. Im Erlaßjahr (s. d. A.) war geboten, den Nachwuchs des Feldes nicht zu ernten, sondern den Besitzlosen freizugeben u. a. m. Diese Gesetze der Armenfürsorge werden durch den Ausspruch verschärft: „Denn es wird der Dürftige in dem Lande nicht fehlen!" Das nachbiblische Schrifttum, Talmud und Midrasch hat diese biblische Armenfürsorge durch mehrere Bestimmungen und Einrichtungen noch viel erweitert. Wir bitten darüber die Artikel „Armenfürsorge", „Armut", „Arme" nachzulesen. III. Staatsinstitutionen. Der Mosaismus befiehlt die Errichtung mehrerer Institutionen, welche die aufgestellten Staatsgesetze ergänzen und deren Vollziehung sichern sollen. Es gehören hierher: 1. die des Sabbat- und Jobeljahres zum Schutze der persönlichen Freiheit und der Restitution des Besitzes; 2. die des Gerichts (s. d. A.) und der Polizei (s. d. A.) in jeder Stadt für die Rechtspflege und die Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung, 3. die der Asylstädte als Zufluchtsort für den, der unvorsätzlich einen Menschen getötet hat; 4. die des Aeltestencollegiums, welches in Verwaltungssachen mitberaten sollte und auch in wichtigen Sachen das Obergericht (s. d. A.) bildete; 5. die des Heerwesens (s. Kriegsheer); 6. des Prophetentums, das die Vollziehung des Gesetzes, die Aufrechthaltung der Institutionen, die Belehrung und die sittliche Bildung des Volkes fördern soll; 7. die Armenfürsorge. Andere Institutionen gehörten dem Kultus (s. d. A.) an, als z. B. die des Heiligtums, Stiftszeltes, später des Tempels in Jerusalem, des Priesterstandes, der Leviten, der Volkswallfahrten zum Heiligtum, später zum Tempel in Jerusalem, der öffentlichen Vorlesung des Gesetzbuches je sieben Jahre am Laubhüttenfeste u. a. m. Wir haben jede dieser Institutionen einzeln in dieser R.-E. behandelt und verweisen, um nicht zu wiederholen, auf die betreffenden Artikel daselbst. IV. Verwaltung und Erhaltung des Staates. Aus seiner Mitte bestimmte das Volk sämtliche Beamten für die verschiedenen Aemter der Staatsverwaltung: die Volks- und Stammfürsten, die Aeltesten, die Richter, die Männer der Polizei (s. d. A.) u. a. m., auch die Oberrichter und später den König, der an der Spitze des Staates stand. Wie die Gemeinde im Kleinen nur durch die Männer, die das Volk bestimmt hatte, verwaltet wurde, so geschah die Verwaltung der Staatsgemeinde im Großen. So rief Moses dem Volke zu: „Schaffet euch Männer, weise, verständige und wohlbekannte nach euren Stämmen, und ich setze sie zu euren Häuptern ein. Und ihr sprachet: „gut ist die Sache, die du geredet hast, zu vollziehen. Und ich nahm die Häupter eurer Stämme, Fürsten über Tausend, Fürsten über Hundert, Fürsten über Fünfzig und Fürsten über Zehn und Beamten (der Polizei) zu euren Stämmen".[1]) Auf einer andern Stelle lesen wir: „Richter und Beamte setze dir ein in allen deinen Thoren, die der Ewige, dein Gott, dir giebt zu deinen Stämmen, daß sie das Volk richten, ein gerechtes Recht."[2]) Die Central- und Staatsgewalt lag in den Händen des Oberrichters und später des Königs. Wir bitten, auch darüber die Artikel: „Oberrichter" und „König" nachzulesen. Mehreres über die Erhaltung, Sicherheit, Verteidigung und Vergrößerung des Staates — siehe: „Krieg", „Kriegsheer" und „Steuern".

Statthalter, römische, in Palästina. Im Jahre 6 n. nach der Entfernung des Ethnarchen Archelaus (s. d. A.) fielen die Landesteile Palästinas: Judäa (s. d. A.), Samaria (s. d. A.), später (im J. 23) auch Batanäa (s. d. A.)

---

[1]) 5. Mos. 1, 13—16. [2]) 5. Mos. 16, 38, 39.

und Gaulanitis (s. d. A.) an Syrien[1] (s. d. A.) unter dem römischen Prokonsul. Die Verwaltung derselben geschah durch einen Prokurator, Statthalter, griechisch ἡγεμών,[2] ἔπαρχος,[3] ἐπίτροπος,[4] der unter dem Prokonsul in Syrien stand. Zu seinen Amtsfunktionen gehörten die Ueberwachung der Einkünfte für den kaiserlichen Schatz, die Entscheidung über staatliche Streitigkeiten in Palästina, die Führung des Oberbefehls über die in Palästina stehenden römischen Truppen und die Ausübung der Landesjustiz in Kriminalfällen. Die niedere Justiz wurde den jüdischen Gerichten unter dem Synhedrion in Jerusalem überlassen. Dieselben behielten auch die Verwaltung des Kultus u. a. m.[5] Die Statthalter richteten über Verbrechen und durften auch Todesurteile fällen.[6] Die Reihenfolge dieser Statthalter, Prokuratoren, waren: 1. Coponius (von 6—9); 2. Marcus Ambivius (9—12); 3. Annius Rufus (12—15); 4. Valerius Gratus (15—20); 5. Pontius Pilatus (26—36). Dieser ist durch die Hinrichtung Jesus von Nazaret (s. d. A.), die er über ihn verhängt hatte, geschichtlich bekannt. Zeitgenossen bezeichnen ihn von Charakter rücksichtslos **hart**; bestechlich, geneigt zu Räubereien, Mißhandlungen, Kränkungen, Hinrichtungen auch ohne Urteilsspruch, unerträglichen Grausamkeiten u. a. m.[7] Mehrere Volksaufstände, die er künstlich hervorrief, wurden von ihm durch meuchelmörderische Gewalt und Ueberfälle unterdrückt.[8] 6. Marcellus (36—37); 7. Marullus (37—41); 8. Cuspius Fadus (44); 9. Tiberius Alexander (45—48). Jude von Geburt, der später vom Judentume abfiel und sich zur heidnischen Religion Roms bekannte; er war der Sohn des Alabarchen Alexander und Neffe des jüdischen Philosophen Philo in Alexandrien;[9] von Claudius wurde er als Prokurator nach Palästina geschickt. Zu seinen ihn befleckenden Unmenschlichkeiten gehörte die grauenvolle Hinrichtung der Söhne Judas des Galiläers (s. Messiasse) Namens Jakobus und Simon, aus Verdacht, sie hegten ähnliche Pläne wie einst ihr Vater (siehe Zeloten).[10] 10. Ventidius Cumanus (48—52). Unter ihm brachen wieder mehrere Aufstände los; der eine am Passahfeste infolge der Verhöhnung der Juden und ihrer Gebräuche, wo gegen 2000 Menschen umgekommen sein sollten.[11] Es folgten darauf noch mehrere Aufstände, die nur mit Aufwand der grausamsten Mittel noch unterdrückt werden konnten. 11. Felix (52—60); 12. Festus (60); 13. Albinus (62); 14. Gessius Florus (64), unter dem der jüdische Krieg gegen Rom ausbrach. Nach dem unglücklichen Ausgang desselben, der mit der Eroberung Jerusalems durch Titus endete, waren Statthalter in Palästina: 1. Sex Vettulenus Cerialis (70—73); er befehligte während des Krieges die fünfte Legion und blieb noch nach dem Wegzuge des Titus Befehlshaber der Besatzungstruppen. 2. Lucilius Bassus, der die Festungen Herodeion und Machärus einnahm.[12] 3. Flavius Silva, Besieger der starken Festung Massada. 4. M. Salvidanus (80); 5. Cn. Pompejus Longinus (86); 6. Atticus (107); 7. Gn. Pompejus Falvo (107); 8. Tiberianus (114); 9. Lucius Quietus (117), bekannt als Unterdrücker des Aufstandes der Juden in Mesopotamien; er wurde als Statthalter nach Palästina geschickt, aber später durch Hadrian entsetzt. Das talmudische Schrifttum kennt

---

[1]) Joseph Ant. 18, 1, 1; 4, 6. [2]) Matth. 27, 2, 1; diese Benennung des Statthalters kommt auch im Talmud vor, sie heißt הגמון, siehe Levy, Neuhebr. Wörterbuch voce הגמוניא und הגמין. [3]) Joseph Antt. 19, 9, 2. [4]) Das. 20, 6, 2. b. j. 2, 8, 1. Auch diese Benennung kommt oft im talmudischen Schrifttume vor. Siehe Levy voce אפטרופוס. [5]) Joseph Antt. 14, 10, 2. [6]) Das. b. g. 2, 6, 1. [7]) Philo de legatione ad Oajum § 38, ed. Mang. II. 590. [8]) Vergl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I. S. 408 u. 410—13 mit Anmerkungen daselbst. [9]) Joseph Antt. 20, 5, 1. [10]) Mehreres über ihn siehe: Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I, S. 474, Anmerkung 8 u. 9. [11]) Graetz, III.. Geschichte, 4. Aufl., S. 725 bis 728. [12]) Joseph b. j. 8, 6, 1—6. [13]) Siehe: Quietus.

einen Aufstand der Juden in Palästina unter Quietus.[1]) 10. Tineus auch Tinius Rufus (132), unter dem der große Aufstand Barkochbas (s. d. A.) ausbrach, zu dessen Ueberwältigung der größte Feldherr Roms, Julius Severus aus Britannien gerufen werden mußte. Im talmudischen Schrifttum heißt er Tyrannos Rufus טורנוס רופוס, wohl nicht ohne Grund; seine grausame Härte mag wohl den Aufstand Barkochas befördert haben. Es kommen daselbst mehrere Unterredungen R. Akibas mit ihm vor, meist polemischen Inhalts gegen die Lehre und das Gesetz des Judentums. R. Akiba war später einer der Hauptführer des Barkochba-Aufstandes.[2]) 11. Julius Severus (135), der schon genannte Besieger des barkochbaischen Aufstandes. Die Residenz dieser Statthalter war gewöhnlich Caesarea (s. d. A.), wo das Hauptquartier der römischen Truppen war. Von diesen Truppen wurden zur Zeit des Passahfestes gesandt, um die Ordnung zu erhalten; sie besetzten alsdann die Burg Antonia und die westlichen Galerien des Tempels. Im Palast des Herodes wohnte der Prokurator, so oft er nach Jerusalem kam. Mehreres siehe: „Zerstörung Jerusalems".

Symbolik, אות, Zeichen, Sinnbild. Symbolik ist die Kunst, Ideen sinnbildlich darzustellen. Jede Religion bedient sich derselben zur Veranschaulichung ihrer Ideen und Lehren. Auch der Mosaismus (s. Lehre und Gesetz) ordnet symbolische Handlungen an, die seine Ideen und Lehren von Gott, Welt und Menschen seinen Bekennern sinnbildlich vorführen und einschärfen sollen. So nimmt die Symbolik in den Gesetzen des Kultus, des Rechts und der Sittlichkeit mit ihren Institutionen einen bedeutenden Platz ein. Wir behandeln hier die Symbolik des Kultus. Der mosaische Kultus (s. d. A.) mit seinen Institutionen haben in ihren symbolischen Handlungen die Ideen: 1. von Gott, seiner Geistigkeit und Einheit, seiner Gerechtigkeit, Liebe, Gnade, Sündenvergebung und Versöhnung; 2. von der Welt, ihrer Schöpfung, Erhaltung und Regierung durch Gott und 3. vom Menschen, seiner göttlichen Ebenbildlichkeit, Freiheit und Bestimmung — sinnbildlich zu vergegenwärtigen. Die Institution der Stiftshütte (s. d. A.) mit ihrer gottesdienstlichen Einrichtung bildete den Hauptbestandteil desselben, deren symbolische Bedeutung wir jetzt erörtern wollen. *a*) Die Stiftshütte. Die symbolische Deutung der Stiftshütte war ein beliebtes Thema der Exegeten und der jüdischen Volkslehrer aller Zeiten. Wir abstrahieren hier von ihren Ausführungen und versuchen, dieselbe in dem biblischen Schrifttume selbst aufzufinden und nach demselben anzugeben. Schon die verschiedenen Namen der Stiftshütte daselbst mit den sie begleitenden nähern Bezeichnungen enthalten die Angaben zu ihrer symbolischen Erklärung. Dieselben sind: a) Heiligtum, מקדש, mikdasch, mit der nähern Angabe: „Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, daß ich in ihrer Mitte wohne".[4]) Die Stiftshütte ist nach dieser Benennung sinnbildlich eine Stätte, wo Gott wohnt; eine Wohnung Gottes, wo man Gott suchen und finden soll. Die sinnbildliche Bedeutung der Gottesstätte wird in Bezug auf den von Salomo erbauten Tempel in Jerusalem ausdrücklich in 1. B. K. 8, 27, 78, hervorgehoben: „Siehe, die Himmel und Himmelshimmel vermögen dich nicht zu fassen, viel weniger dieses Haus, welches ich dir erbaut habe. Aber du wendest dich zum Gebet deines Dieners . . ." Die symbolische Bedeutung der Stiftshütte ist, wie jedes Gotteshauses die sinnbildliche Darstellung der steten Gottesgegenwart. Erweitert wird diese Idee in der zweiten Benennung durch: „Zelt der Zusammen-

[1]) Siehe: Quiotus. [2]) Siehe: „Akiba". [3]) Nach 2. B. Mos. 31, 13, der Sabbat ist ein Zeichen ewig אות היא לעולם. Ebenso in 2. Mos. לאות על ידך ולזכרון בין עיניך, „sie sollen sein zum Zeichen auf deiner Hand und zur Erinnerung zwischen deinen Augen.
[4]) 2. Mos. 25, 8, 9.

kunft, Stiftszelt", אוהל מועד,[1]) mit der Erklärung: „Ich bestimme dich dorthin und rede mit dir — alles, was ich dir befehle für die Söhne Israels".[2]) Demnach ist die Stiftshütte das Heiligtum, wo nicht blos der Mensch seine Wünsche und Gemütserregung vor Gott ausspricht, sondern auch, wo Gott seinen Willen den Menschen kund thut, offenbart, also eine Stätte des Gebetes und der Lehre oder der Belehrung. Vervollständigt wird diese Bedeutung in dem dritten Namen: „Wohnung", משכן, mischkan,[3]) auch: „Wohnstätte des Zeugnisses", משכן העדות, misckan haeduth,[4]) auch: „Zelt des Zeugnisses", אוהל העדות, Ohel haeduth,[5]) nämlich der zwei Gesetzestafeln von den zehn Geboten, die in der Bundeslade (s. d. A.) im Stiftszelt aufbewahrt wurden. Die Stiftshütte ist nach denselben die Stätte des geoffenbarten Gesetzes. Andere Bezeichnungen als: „Haus des Ewigen", בית ה',[6]) oder „Haus Gottes", בית אלהים,[7]) drücken neben obiger Bedeutung auch den Unterschied dieses Hauses vom Hause des Menschen aus. Fassen wir die Bedeutungen dieser Namen zusammen, so erhalten wir die symbolische Bedeutung der Stiftshütte; sie soll sinnbildlich als Stätte der steten Gottesgegenwart mit ihrer den Menschen schützenden und bildenden Fürsorge gelten, ganz nach 2. Mos. 45, 47, „Ich wohne in der Mitte Israels und sie erfahren, daß ich der Ewige, ihr Gott, bin". Diese symbolische Deutung der Stiftshütte kennt auch das spätere nachbiblische Schrifttum. Der Midrasch (s. d. A.) giebt dieselbe in folgender Darstellung wieder. „Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, daß ich in ihrer Mitte wohne" (2. M. 25, 8, 9); es sprach Gott zu Israel: „Ihr seid meine Herde und ich euer Hirte (Ezechiel 34, 10 und Ps. 80, 1), bereitet dem Hirten eine Wohnstätte, daß er komme und euch hüte; ihr seid der Weinberg, ich der Hüter desselben (Jesaia 5, 1; Ps. 121, 4), errichtet dem Hüter eine Hütte, daß er euch bewache; ihr seid die Kinder, und ich euer Vater (5. Mos. 14, ; Jeremia 32), der Kinder Ehre ist, bei ihrem Vater zu weilen, ebenso des Vaters Herrlichkeit bei seinen Kindern zu leben, so bauet dem Vater ein Haus, daß er komme und bei seinen Kindern weile".[8]) Beziehen wir hierher den Ausdruck des Volkswillens, wie er sich bei der Anfertigung des goldnen Kalbes hören ließ: „Machet uns Götter, die vor uns einhergehen, denn dieser Mann Mose, der uns aus Aegypten geführt, wir wissen nicht, was ihm geworden",[9]) so war der Befehl zur Errichtung der Stiftshütte, das Sinnbild der steten Gottesgegenwart die Israel führt, schützt und leitet, eine Konzession an den Volkswillen.[10]) Diese symbolische Deutung der Stiftshütte als Sinnbild der steten Gottesgegenwart, innerhalb des israelitischen Volkes erfuhr bei den griechisch gebildeten Juden ihre Erweiterung dahin, daß sie die Stiftshütte als Sinnbild der steten Gottesgegenwart in der ganzen Welt erklärten. So erklärt Philo, der Alexandriner (s. d. A.), der Repräsentant der philosophisch gebildeten Juden Alexandriens: „Die Stiftshütte ist das Bild der ganzen Welt, des Universums, von der der innere Raum, als der nicht allen zugängliche Teil derselben, die Welt des Uebersinnlichen, *τὰ νοητά*, bezeichnet; der unter freiem Himmel befindliche Vorhof soll die sinnliche Welt, *τὰ αἰσθητά*, versinnbildlichen; ferner weisen die vier Stoffe, aus denen die bunte Decke und die Vorhänge der Stiftshütte angefertigt werden, nämlich: Byssus, Hyacinth, Purpur und Bekkus — auf die vier Elemente; weiter sind die zwei

---

[1]) 1. Mos. 29, 10; 11, 32. [2]) 2. Mos. 25, 22. ונועדתי לך שם ודברתי אתך את כלאשר אצוה אותך אלבני ישראל. [3]) 2. Mos. 25, 9. [4]) Das. 38, 21. [5]) 4. Mos. 17, 23. [6]) Josua 6, 24. [7]) Daselbst. [8]) Midrasch rabba zu 2. Mos. Ende des Abschnittes 34. [9]) 2. Mos. 32, 1. [10]) Vergleiche hierzu den Midrasch Tanchuma zu Pakude: משכן עדות לישראל שנתרצה להם על מעשה עגל.

Cherubim (s. d. A.) auf der Bundeslade Symbole der zwei göttlichen Grundkräfte, der schaffenden und der regierenden, oder der zwei Hemisphären ober- und unterhalb der Erde; ferner deuten der Leuchter mit seinen sieben Lampen in der Stiftshütte auf die sieben Planeten; der Tisch mit den zwölf Broten auf die Nahrungsmittel des Menschen durch Gott; der Räucheraltar auf den Dank des Menschen für die Erzeugnisse der Erde.[1]) Aehnliche Deutungen des Symbols der Stiftshütte finden wir bei Josephus in seinen Altertümern III, 7, 7. „Die Stiftshütte", sagt er, „ist das Symbol der Welt; das Heilige, d. h. der innere Raum derselben, das Bild des Himmels; die zwölf Schaubrote — der zwölf Monate des Jahres; der Leuchter mit seinen sieben Lampen — der sieben Planeten; die vier Stoffe der Vorhänge — der vier Elemente: Byssus — der Erde; Purpur — des Meeres; Hyazinth — der Luft; Bekkus — des Feuers". Diese symbolischen Deutungen fanden teilweise auch bei den jüdischen Volks- und Gesetzeslehrern in Palästina, wahrscheinlich durch mündliche Mitteilungen, Aufnahme. Im Midrasch Tanchuma Sidra Pekude und im Midrasch Rabba zur Sidra Nasso Absch. 12, S. 133 finden wir folgende symbolische Deutung: „Die Stiftshütte repräsentiert die Schöpfung; der Vorhang vor dem Allerheiligsten — den Himmel; der eherne Waschbecken — das Meer; der goldene Leuchter — die Lichter am Himmel; die Cherubim — den Menschen; der Hohepriester im Gottesdienste — den Menschen als Träger des göttlichen Ebenbildes und Verehrer Gottes; die Vollendung der Stiftshütte — die Vollendung der Weltschöpfung; der Segen nach der Vollendung der Stiftshütte — den Segen, den Gott erteilte auf die Vollendung der Weltschöpfung". Ueber die Symbolik der Geräte der Stiftshütte, der „Bundeslade", der „Cherubim", des „Altars", des „goldenen Altars", des „Leuchters", der „Schaubrote", des „Opferaltars", des „Sabbats", der „Feste", des „Passah", des „Wochenfestes", des „Neujahrsfestes", des „Versöhnungstags", des „Laubhüttenfestes", der „Leviten", der „Priester", der „Priesterkleider", der „Opfer", des „Zehntens", der „Erstgeburt", der „Erstlinge", der „Beschneidung", der „Tephilin", der „Mesusa", des „Kiddusch", der „Habdala", der „Urim und Thummin", des „Kadisch", des „Sabbatjahres", des „Jobeljahres", der „Speisegesetze" u. a. m. bitten wir, die betreffenden Artikel nachzulesen.

Barnewitzsche Buchdruckerei (E. Frehse), Neustrelitz.

Real-Encyclopädie

des

Judentums.

Wörterbuch

zum

Handgebrauch für Bibelfreunde, Theologen, Juristen, Staatsmänner, Gemeinde- und Schulvorsteher, Lehrer, Schulinspektoren u. a. m.

Ausgearbeitet

von

Dr. J. Hamburger,
Ober- und Landesrabbiner zu Strelitz in Mecklenburg.

Abteilung III. Supplement V.

Strelitz i. M.
Im Selbstverlag des Verfassers.
1900.

Barnewitzsche Buchdruckerei (Emil Frehse), Neustrelitz.

Vorwort.

Hiermit übergebe ich meinen Abonnenten das Supplement V. Abt. III. dieser Real-Encyclopädie. Dasselbe bringt unter andern wichtigen Artikeln die Biographien der wissenschaftlichen Hauptträger und Fortbildner des Judentums mit seinen Ideen, Lehren und Gesetzen aus der nachtalmudischen Zeit bis zum Anbruch der Gegenwart. Die Artikel Apologetik und Apologeten, Disputationen, Allegoriker u. a. m machten es nötig, auch die Gegner und Bekämpfer des Judentums, die meist aus den Reihen der zum Christentume übergetretenen Juden hervorgingen, kennen zu lernen. Die Namen und Thätigkeit derselben haben wir in dem Artikel „Apostaten" angegeben. Das nächste Supplement VI. dürfte bald nachfolgen, womit ich meine Arbeiten zu diesem Werke abzuschließen gedenke. Die Herren Abonnenten bitte ich, die unliebsame Verzögerung entschuldigen zu wollen; sie geschah zur Vervollständigung der Arbeiten. So möge auch dieses Supplement eine Heimstätte bei allen Gebildeten finden.

Der Verfasser.

Strelitz in Meckl, im Dezember 1899.

Inhalts-Verzeichnis.



A.

Abarbanel, Isaak,[1]) auch Abrabanel oder Abravanel, [2]) mit dem Ehrentitel Don Isaak Abarbanel. Staatsmännische Persönlichkeit von geschichtlicher und wissenschaftlicher Bedeutsamkeit der Juden Portugals und Spaniens (1437 bis 1509), Sprößling einer alten, vornehmen Familie in Sevilla, der 1437 in Lissabon geboren wurde. Sein Vater hieß Juda; er selbst hielt sich als Abkömmling der königlichen Familie des davidischen Hauses und führte seine Abstammung bis auf Isai, den Vater Davids. Eine sorgfältige Erziehung und Bildung entwickelten rasch seine seltenen Geistesgaben. Dem damaligen Rabbiner in Lissabon, Joseph ben Abraham ben Nissim Chajun, den er noch später als Förderer seines hebräischen Wissens rühmt, verdankte er die Einführung in die verschiedenen Fächer der jüdischen Wissenschaft. Sein Talent und sein klarer Verstand, gehoben durch einen feinen weltlichen Takt und festen Charakter, machten ihn zum gewandten Staatsmann. Die Zuneigung der Granden des Landes erwarb er sich durch seine Bescheidenheit und sein uneigennütziges Wesen. Der König Alphons V. würdigte ihn seines Vertrauens und berief ihn zum Staatsdienst. In verschiedenen Staatsgeschäften bewährte er sich als kluger Staatsmann. Mit den Granden Portugals stand er auf freundschaftlichem Fuße und erfreute sich der Gunst des mächtigen Herzogs Fernando von Braganza und dessen Bruders Marquis von Montemar Connetable von Portugal, ebenso des Grafen von Faro.[3]) Es wurde ihm das Finanzwesen anvertraut, auch zog man ihn zur Besprechung wichtiger Fragen heran.[4]) Es waren die Jahre seines glücklichen Lebens, über die er selbst berichtet.[5]) „In dem gepriesenen Lissabon lebte ich friedlich in meinem ererbten Hause; Gott verlieh mir Segen, Reichtum und Ehren. Ich legte große Bauten mit weiten Sälen an; mein Haus machte ich zum Mittelpunkte der gelehrten Welt. Dem Könige stand ich nahe; er stützte sich auf meine Ratschläge, und so lange er lebte, ging ich bei ihm ein und aus." Da erfolgte im Jahre 1481 der Tod dieses huldvollen Königs; eine Aenderung trat ein. Sein Nachfolger, Don Juan, Johann oder Joao II., ein herzloser, finsterer Mann, der nach der Abschaffung der Macht der Granden und der Gründung einer absoluten Königsherrschaft strebte. Er verfolgte die Günstlinge seines Vaters, von denen er den Herzog von Braganza töten ließ; ein gleiches Geschick sollte Abarbanel treffen. Der König berief ihn zu sich, aber seine Freunde warnten ihn und rieten zur Flucht. Abarbanel entfloh, er kam noch zur Zeit über die Grenze nach Kastilien, aber sein ganzes Vermögen mußte er zurücklassen. Der darüber erzürnte König ließ 1483 dasselbe und mit diesem auch das seines Sohnes Juda Leon konfiszieren. So befand er sich in fremdem

---

[1]) So genannt bei den italienischen und deutschen Juden. Vergl. Orient-Litteraturblatt 1845 col. 823 [2]) Der Portugiese Samuel Usque schreibt „Abravanel". Consolacoes III Nr. 82; ebenso Imanuel Aboab. Nomologia II cap. 27 pag 304. [3]) Nach seinem Kommentar zu Josua. [4]) Vergl seine Einleitung zum Buche Josua. [5]) Daselbst.

Lande, entblößt von seiner ganzen Habe. Die Juden Kastiliens eilten ihm helfend entgegen; der eine überbot den andern mit zuvorkommender Gastfreundschaft. Bald bildete sich um ihn ein Kreis von Gelehrten. Aber auch da wurde er an den Hof des Königs Ferdinand berufen, der ihm ebenfalls die Verwaltung des Finanzfaches, das Amt eines königlichen Steuerpächters, übergab, das er acht Jahre, von 1484—1492, gewissenhaft versah. Wieder gelangte Abarbanel zu bedeutendem Vermögen und fühlte sich in seiner Stellung glücklich. Er ließ sich in der Hauptstadt Toledo nieder. Aber nicht lange erfreute er sich dieses neuen Glückes; ein schrecklicher Judenfeind, Torquamado, das Oberhaupt der in Spanien errichteten Inquisition gegen Juden und Ungläubige, verstand vom Könige Ferdinand als Dankopfer für die Eroberung Granadas ein Edikt zur Vertreibung der Juden aus Spanien zu erwirken. Abarbanel suchte seinen ganzen Einfluß dagegen aufzuwenden, er bot unerschwingliche Summen dem Könige an, um ihn zur Aufhebung des Edikts zu bewegen, es war vergeblich. Mit trauerndem Herzen griff er zum zweiten mal nach dem Wanderstab, er begab sich mit seiner Familie zu Schiff nach Italien und besetzte sich 1493 in Neapel, wo er beim Könige Ferdinand freundliche Aufnahme fand. Auch sammelte sich bald ein Kreis von Gelehrten um ihn; eine segensreiche Thätigkeit mit neuem Glücke erblühte ihm wieder. Nach dem Tode dieses Königs, als sein Sohn Alfonso ihm in die Regierung gefolgt war, brach Carl VII., König von Frankreich, in Neapel ein und zwang den jungen König zur Flucht nach Messina, wohin ihm Abarbanel gefolgt war. Kurz darauf starb Alfonso, worauf sich Abarbanel nach Corfu begab, von wo er 1495 nach Süditalien zurückkehrte. In einer Stadt Apuliens, in Monopoli ließ er sich nieder, wo er sieben Jahre (1496—1502) verblieb. Von da zog er nach Venedig, wo ihm Staatsgeschäfte übertragen wurden ;er vermittelte den Frieden zwischen Venedig und Portugal und starb darauf im Jahre 1508 im Alter von 71 Jahren. Seine Leiche wurde nach Padua gebracht. Er hinterließ drei Söhne: Juda, Samuel und Joseph. Von diesen war der älteste der berühmteste, er war Arzt und Philosoph. Abarbanel hat seine Mußestunden dem Studium der jüdischen Wissenschaft gewidmet; eine Anzahl von Schriften bilden ein würdiges Denkmal, das ihn verewigt. Dieselben sind: 1. eine kleine philosophische Schrift „Zurath Hajesodoth“, eine Jugendschrift; 2. „Atereth Sekenim“ ein ziemlich umfangreiches Buch über die wichtigsten Glaubensfragen in 25 Abschnitten mit Bezug auf 2. Mos. 23. 20.[1]); 3. „Machse Shaddai“, eine Arbeit über die Propheten, die verloren gegangen; 4. ein Commentar zu fast allen biblischen Büchern, er verfaßte in Lissabon den zum 5. Buch des Pentateuchs, in Castilien, 1482—1484, den zu den ersten Propheten, zu den Büchern Josua, Richter und Samuel, die er später in Corfu vollendete; in Neapel den zu den ersten drei großen und zu den zwölf kleinen Propheten, auch den zum Buche Daniel; ebendaselbst vollendete er im Jahre 1522 den Commentar zum 1. Buch des Pentateuchs, in Venedig den zum zweiten Buch und in Apulien in Monopoli 1506 den zum 4. Buch Moses, auch schloß er dortselbst den Commentar zum 5. Buch des Pentateuchs. Zu jedem Buch schreb er eine Einleitung[2]); 5. das Buch „Maajene Hajeschua“, über die Stellen im Talmud und Midrasch von der Erlösung Israels und die messianische Zeit überhaupt[3]); 6. das Buch „Jeschuoth Meschicho“, ebenfalls über die Stellen im Talmud und Midrasch über den Messias und die Erlösung[4]); 7. „Schamajim Chadaschin“, eine philosophische Schrift über die Welt-

---

[1]) Gedruckt in Sabionetti 1557; Amsterdam 1739. [2]) Von diesen wurde der Pentateuch gedruckt Hanau 1710; zu den ersten Propheten Leipzig 1686; zu den andern Propheten Amsterdam 1641. [3]) Mehrere mal gedruckt. [4]) Gedruckt in Rödelheim 1839.

schöpfung[1]); 8. „Sebach Pesach", ein Commentar zur Pesachhagada; 9. „Nachlath Aboth", ein Commentar zur Mischna Aboth in 6 Abschnitten; 10. „Rosch Amanah", über die Grundlehren des Judentums.[2]) Man rühmt von diesen Schriften besonders seinen Commentar zu den biblischen Büchern, daß er mit Sachkenntnis, klar und gedankenreich gearbeitet. Zu jedem Abschnitte stellte er eine Anzahl von Fragen auf, nach deren Beantwortung der betreffende Abschnitt erklärt wird. Doch tadelte man die Breite seiner Ausführungen daselbst; auch mißfallen seine polemische Ausfälle gegen jüdische Autoren freisinniger Richtung, als z. B. gegen Albalag, Levi ben Gerson, Joseph Kaspi, Mose Narboni, Prophiat Duran, Samuel Zürza, besonders gegen Joseph Albo u. a. m.[3]) Im Ganzen offenbaren seine Schriften nicht blos seinen tiefdenkenden und weitschauenden Geist, sondern auch den vollen Erguß seines Herzens, sie haben die Darlegung der Geschichte, der Verteidigung Israls Lehre vor den Angriffen der Judenfeinde zu ihrem Gegenstande; er tröstet in denselben die Israeliten und spricht von deren Zukunft. In der Einleitung zum 5. Buch des Pentateuchs beschreibt er die Leiden der spanischen Juden bei ihrer gewaltsamen Verweisung von ihrem seit Jahrhunderten sehr liebgewonnenen heimatlichen Boden.

Abba Mari ben Moses ben Joseph Hajarchi,[4]) auch Enduran Astruk de Lünel. Rabbinische Persönlichkeit der strengern religiösen Richtung der Juden in Montpellier im 13. Jahrhundert, Hauptagitator gegen die Männer der freiern philosophischen Forschung, welche die Geschichtserzählungen in dem biblischen Schrifttume mit ihren Persönlichkeiten allegorisch erklärten und die Kultusgesetze symbolisch auffaßten, was bei Vielen zur Vernachlässigung der religiösen Praxis führte und so den Boden des biblischen Gottesglaubens mit seinen Lehren und Gesetzen zu untergraben anfing.[5]) Abba Mari begann im Verein mit seinen Gesinnungsgenossen, als mit Don Buafour Vidal in Barzelona und mit dessen Bruder Don Crescas Vidal den Kampf gegen das Studium der Philosophie und der philosophischen Schriften, besonders gegen die Schriften Moses Maimonides (s. d. A.), als gegen sein Buch More Nebuchin und Sepher Hamada in Jad Chasaka. Abba Mari selbst besaß neben dem Rabbinischen auch philosophische Bildung und war ein Kenner der medizinischen Schriften, die er verehrte, aber die Ueberhandnahme der freiern religiösen Anschauungen als Folgen der philosophischen Studien — machte ihn stutzig; er wurde Gegner der philosophischen Studien, später auch jeder wissenschaftlichen Beschäftigung überhaupt. Der gelehrte Nachmanides (s. d. A.) war sein Vorbild; nach ihm stellte er drei Hauptnormen auf als die Grundpfeiler des Judentums: 1. die Lehre von Gottesdasein, seiner Ewigkeit, Urkraft, Einheit und Unkörperlichkeit, wie sie die Naturbeobachtung verkündet und die Offenbarung in den Angaben der heiligen Schrift bestätigt; 2. die Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott aus Nichts und 3. die von der Vorsehung und Fürsorge Gottes über jedes Einzelne. Diese drei Grundlehren werden nach ihm in der Bibel verkündet: 1. in den Gesetzen, welche die Offenbarung darstellen; 2. in der Sabbatinstitution als Erinnerung an die Weltschöpfung durch Gott und 3. in den Erzählungen der Bibel, welche die Wege Gottes versinnbildlichen. An diesen drei darf der menschliche Verstand nicht grübeln, sie müssen gläubig angenommen werden, um nicht auf Abwege zu geraten.[6]) Eine Anzahl seiner Gesinnungsgenossen wendeten sich mit ihm in mehreren Briefen an Salomo ben

---

[1]) Mehrere mal gedruckt. [2]) Gedruckt in Königsberg und in andern Orten. [3]) Vergleiche diese Artikel, hierzu Kaiserling, Geschäfte der Juden in Portugal Nr. 82. [4]) Hajarchi in der Bedeutung von ירח „Mond" „Luna", als Anspielung auf „Lunel", den Wohnort des Abba Mari. [5]) Siehe Artikel „Allegorie und Allegoriker", auch „Symboliker". [6]) So in der Vorrede zu seinem Buche „Minchath Kenaoth".

Adereth, den Rabbiner in Barzelona, die bedeutendste Autorität der rabbinischen Wissenschaft, er möchte mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln den weiter um sich greifenden religiösen Verheerungen Einhalt thun. Es entstand ein lebhafter Briefwechsel darüber bei seinen Gesinnungsgenossen, sowie bei der Gegenpartei. Abba Mari hat diese Briefe der Männer seiner Richtung gesammelt und in einer Schrift „Minchath Kenaoth“, Eifergabe, מנחת קנאות, zusammengestellt und veröffentlicht.[1]) Es sind 101 Briefe, welche hier die Aktenstücke dieses Kampfes bilden. Wir verweisen über deren Inhalt auf den Artikel: „Philosophie und Judentum.“[2]) Störend für diesen Kampf waren die um diese Zeit erfolgten Erlasse des Königs Philipp IV. im Jahre 1306, welcher die Habe der Juden konfiszieren ließ und die Juden selbst aus dem Lande verwies. Abba Mari wanderte nach Arles und von da nach Perpignan im Jahre 1307.

Abraham Ibn Esra, vollständig: Abraham ben Meir Ibn Esra, אברהם בן מאיר אבן עזרא, auch kurzweg Ibn Esra, אבן עזרא. Bedeutende wissenschaftliche Persönlichkeit der Juden Spaniens, geboren zu Toledo 1092, gestorben in Calahorra, an der Grenze von Navarra und Aragonien 1167 im Alter von 75 Jahren.[3]) Seine spätere Heimat war Cordova, der Sitz der Wissenschaft in dieser Zeit. Man kennt ihn als einen Mann scharfen Geistes, tiefen Forscherblickes, ausgerüstet mit einem feinen Sprachgefühl und allseitiger Belesenheit in den verschiedenen Wissensfächern der arabischen Bildung und der jüdischen Gelehrsamkeit, der in der Exegese bahnbrechend war und in der hebräischen Sprachforschung, der Dichtkunst, der Religionsphilosophie, auch in der Astronomie, Mathematik u. a. m. Vorzügliches geleistet hat. Ihm war es beschieden, die wissenschaftlichen Leistungen der Juden Spaniens, die meist arabisch schrieben, auf seinen Reisen durch seine in hebräischer Sprache abgefaßten Schriften den Juden anderer Länder, die des Arabischen unkundig waren, zuzuführen. „Ueberall,“ erzählte er, „wo ich mich auf meinen Reisen aufhielt, verfaßte ich Schriften und erklärte Grundsätze“.[4]) Die freundliche Aufnahme deren er sich an vielen Orten von seinen Verehrern zu erfreuen hatte, regte ihn zur Abfassung von Schriften über verschiedene Wissensfächer für sie an. Auffallend erscheint seine eifrige Glaubenstreue in denselben, die ihn bis zur Verketzerung der freiern Richtung hindrängte, was wohl aus Rücksicht gegen seine ihn unterstützenden Freunde strengerer Richtung geschah. So giebt er in seiner Bibelexegese (s. weiter) an vielen Stellen bei den ihm scheinenden anstößigen Texten nur schweigsame Andeutungen, die mehr verhüllen als aufdecken. „Das ist das Geheimnis“, זהו סוד, der Verständige merkt es, והמשכיל יבין; es geschieht dies nach talmudischem Grundsatz: „Man decke eine Handbreit auf und decke zwei Handbreite zu.“ Von seiner frühern Lebensgeschichte und seinem Bildungsgange ist wenig bekannt; wir wissen nur, daß er in Toledo geboren und Cordova seine spätere Heimat war, wo er wegen seiner Gedichte in hebräischer Sprache und in Folge seiner weitgehenden Kenntnisse in der Astronomie, Mathematik und andern Wissensfächern rühmlichst bekannt wurde. Es richtete David Narbonne astronomische Anfragen an ihn.[5]) Ob er zur Familie Ibn Esras in Granada gehörte, ist ungewiß. Einer Sage nach war Abraham

---

[1]) In neuester Zeit wurde diese Schrift in Preßburg 1838 gedruckt. [2]) Eine Darstellung des Inhalts derselben geben Geigers Zeitschrift V S. 82, Perles, Salomo ben Adereth S. 15—24; Zunz, Zur Geschichte S. 477. Vergl. auch Responsen des Salomo Adereth Th. 1 N. 413—418. [3]) Sterbend soll er den Bibelvers 1 Mos. 12. 4. „Und Abraham war 75 Jahre als er auszog aus Haran“, auf sich bezogen haben. Vergl. Liepmann Sefath Jether von Ibn Esra Einleitung S. 22 Anmerkung daselbst. [4]) Kerem Chemed IV S. 138 בכל מקום גרתי ספרים חברתי וסודותי באִרתי. [5]) Vergl. Graetz Geschichte 10 Abraham Ibn Esra Note 8.

Ibn Esra der Schwiegersohn des berühmten Jehuda Halevi (s. d. A.)[1] Jehuda Halevi, erzählt sie, der sehr begütert war, hatte eine einzige Tochter, deren Verheiratung sich infolge seiner Studien und anderer Beschäftigung verzögerte. Die Frau machte ihm darüber Vorwürfe. Da gelobte er eines Tages, die Tochter mit dem Ersten zu verheiraten, der morgen in sein Haus treten werde. Es trat ein Bettler ein, und zum Schrecken der Mutter und der Tochter machte ihn Jehuda Halevi zum Bräutigam. Aber man brauchte diese That nicht zu bereuen. Der vermeinte Bettler war der berühmte Abraham Ibn Esra. Im vierzigsten Jahre verließ er seine Heimat, gewisse eingetretene, politische Wirren, wobei die Juden viel zu leiden hatten, nötigten ihn dazu.[2] Völlig mittellos ergriff er den Wanderstab und führte von da ab ein unstetes, ruheloses Leben. Vernichtet war sein häusliches Glück und mit ihm der Seelenfrieden.

„„Im Alter, seufzt er, muß in fremdem Lande ich umher irren,"
„Den Vögeln gleich, die nach dem Neste bange girren."
„Von Lähmung, Geisteskraft umwunden,"
„In Ketten Zung und Mund gebunden,"
„Durch ruhelos unstetes Leben.""[3])

Seine Wanderung führte ihn nach Nordafrika, Aegypten, Italien, Rom, Lucca, Mantua und zurück nach der Provence, Narbonne, Beziers, Rhodez, England u. a. O. Ueberall fand er Gönner, Freunde und Verehrer, die ihm mit Ehrerbietung und Freundschaft entgegen eilten und ihn zur Abfassung von Schriften über verschiedene Wissensfächer aufforderten. Er entsprach ihrem Wunsche und eine stattliche Anzahl von gediegenen Werken erfolgten. Von diesen nennen wir als besonders wichtig seinen Commentar zu den biblischen Büchern und seine grammatikalischen Schriften. Dieselben repräsentieren den Höhepunkt der Kultur und Wissenschaft der Juden in Spanien; sie wurden in den verschiedenen Ländern seines Reiselebens verfaßt, welche die Juden anderer Länder mit den wissenschaftlichen Arbeiten der jüdischen Gelehrten Spaniens bekannt machten. In Rom, wo er bei den Juden recht gastliche Aufnahme fand, arbeitete er an dem Kommentar zu Koheleth, den Klageliedern, dem Hohenliede, zu Ruth, Ester und Hiob; er übersetzte Chajugs grammatische Schriften und verfaßte ein grammatisches Buch, betitelt „Meosnajim", die Wage, das über die Vokale und die andern Teile der Lautlehre, die Wortbildung, die Grundlagen, die Stammformen, die Conjugationen, die Zeitwörter, die Erläuterungen der gramatischen Termini u. a. m. handelt. In der Einleitung spricht er über die hohe Bedeutung der hebräischen Sprache und giebt 16 hebräische Grammatiken von Saadja (s. d. A.) bis Levi Ibn Tabban an. Im Jahre 1145 schrieb er in Mantua sein kritisches Werk „Zachoth" über die Reinheit und Korrektheit der hebräischen Sprache, wo er mit seinem andern grammatischen Buch, „Jessod Hadikduk", das ganze Gebiet der hebräischen Grammatik behandelt. In jenem schrieb er über die Vokale, die Wortmessung nach denselben, die grammatischen Wortformen, woran sich eine hebräische Metrik anschließt; in diesem spricht er von den hebräischen Buchstaben, den Redeteilen, den Partikeln, dem Haupt- und Zeitwort u. a. m. Es geschieht dies unter Aufstellung von 15 mnemotechnischen Buchstabengruppen. Am Schluß behandelt er noch das Zahlwort und giebt verschiedene Excourse dazu. Diese grammatische Schrift, die er in Lucca verfaßte, hat auch Widerlegungen der Angriffe des Dumasch ben Labrut (s. d. A.) auf Saadja.

---

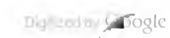
[1]) Doch stellen Viele dieses entschieden in Abrede Bachrach in חות יאיר § 272 b Friedlaender, Ibn Esra p. XIII. [2]) Vergl. seine Einleitung zum Klagelied und zu Kohelet, wo er von der Wut der Dränger חמת המציקים erzählt. [3]) Geiger, Jüdische Dichtungen S. 35. 36.



In Lucca schrieb er auch seinen Kommentar zum Pentateuch und Jesaia, die grammatische Schrift „Sephath Jether", die vorzügliche Sprache. Seine anderen kleineren Schriften zur hebräischen Sprachforschung sind: 1. Sapha Berura, שפה ברורה, Geläuterte Sprache; 2. das Buch der Zahlen, Sepher Hamispar ספר המספר, über das Zahlwort; 3. die Einleitung zum Pentateuch, von der zwei Rezensionen, eine größere und eine kleinere, existieren. In Dreux, westlich von Paris, verfaßte er im Jahre 1155—57 seinen Kommentar zu den Psalmen, zu Daniel und zu den 12 kleinen Propheten, auch zum zweiten Buch des Pentateuchs; in Beziers fertigte er die Schrift „Haschem" השם, an, über die Gottesnamen. Im Jahre 1159—1161 unterzog er sich einer Umarbeitung von seinen Schriften, sodaß sich in den Bibliotheken zwei Rezensionen von seinem Pentateuchkommentar und von dem zu Daniel, dem Hohenliede, den Sprüchen Salomos vorfinden. Fälschlich wurden ihm die Kommentare zu Esra und Nehemia und der ersten Propheten zugeschrieben. In London, wo er einen begüterten Gönner gefunden, der ihn liebevoll umgab, schrieb er sein religionsphilosophisches Buch „Jessod More" über die Einteilung und die Gründe der biblischen Gebote und eine Apologie über den Beginn der Sabbatfeier am Freitag Abend, gegen die Annahme, daß der Tag nach der Bibel mit dem Morgen anfange, betitelt: „Igereth Schabbath" אגרת שבת. Nicht minder wichtig sind seine Schriften über Astronomie, Mathematik u. a. m. Höchst sonderbar erscheint uns, daß er auch über Astrologie (s. d. A.) betitelt: ספר האצטגנינום, auch ספר חוקות השמים „Das Buch von den Gesetzen am Himmel" geschrieben. Von noch andern ihm zugeschriebenen Schriften nehmen wir keine Notiz. Was er in diesen Schriften geleistet, wird uns klar, wenn wir eingehender von ihnen sprechen. Wir beginnen mit A. Von seiner Exegese der biblischen Bücher. Dieselbe erstreckte sich auf sämmtliche biblischen Bücher und wurde auf seinen Reisen in den Jahren 1164—1167 verfaßt. Es sind selbständige Arbeiten nach seinen bestimmten Grundsätzen. Von seinen Vorgängern berücksichtigte er nur den Kommentar von Saadja Gaon (s. d. A.); er bekämpfte die Karäer (s. d. A.), aber das hielt ihn nicht ab, das Richtige ihrer Bibelexegese anzuerkennen und zu zitieren. Eine Aufstellung seiner Grundsätze machte er in der Einleitung zum Pentateuchkommentar; er nennt daselbst vier Wege in der Exegese: 1. den der Gäonen (s. d. A.), die durch unnötiges Heranziehen fremden Materials weitläufig werden; 2. den der Karäer, die von der Tradition absehen, gegen die er die Tradition als Hilfsmittel zum Schriftverständnis beachtet wissen will; 3. den Weg der allegorischen Auffassung, den er als unberechtigt zurückweist, wo der Wortsinn unzweifelhaft erkannt werden kann und 4. den Weg des Derusch, der den natürlichen Wortsinn zu Gunsten einer agadischen Deutung verwirft. Gegen diese vier Wege stellt er die Erforschung des einfachen Wortsinnes nach grammatikalischer Richtigkeit, als den seinigen auf und erkennt die Tradition und die Allegorie nur da an, wo ohne sie der Wortsinn nur unverständlich bleibt. So weist er im 1. Buch Moses in seinem Kommentar zur Erzählung von dem Paradiese (Garten Eden) und der Schlange und deren Sprache jede allegorische Auffassung, auch die des Saadja Gaon zurück und bleibt bei dem wörtlichen Inhalt, aber er fügt hinzu, es ist ein geheimer Sinn darin. Ebenso deutet er die Erzählung von dem babylonischen Turmbau, man habe sich an dem Gesammtbilde bei der Auffassung zu halten, doch enthalte das Ganze einen tiefern Sinn. Bei der Geschichte von Bileam und der Eselin bemerkt er, nachdem er die wörtliche Erklärung aufgestellt hat, daß dieselbe auf tieferer Geheimlehre beruhe, aber wer den geheimen Sinn von den Engeln bei Abraham versteht, dem wird auch dieses klar sein. Das Eigentümliche in seiner Exegese ist die Kürze des Ausdruckes, die

schweigsame Andeutung bei gewissen anstößigen Textstellen, wo er oft mehr verhüllt als ausspricht; ferner der beißende Witz, auch sein Zorn gegen fremden Unsinn. Entschieden tritt er für die Integrität des biblischen Textes nach massoretischer Feststellung ein und bekämpft kritische Anschauungen älterer Exegeten, ferner die antitraditionellen Auslegungen, doch ist er zuweilen auch gegen traditionelle Angaben, wo sie den einfachen Wortsinn gegen sich haben. So sagt er in der Einleitung zum Hohenliede, er wolle sich von der Allegorie nach der Weise der Philosophen fernhalten, sowie von der Willkür agadischer Deutungen. Er hat den Mut, es auszusprechen, daß man bei Annahme des natürlichen Sinnes einer Schriftstelle von den talmudischen Angaben abweichen dürfe. Ebenso ist er zuweilen der Kritik des Bibeltextes nicht abgeneigt. Er sammelt die Kritiken bei gewissen Bibelstellen von älteren Exegeten und gesteht die Schwierigkeiten derselben ein, als z. B. bei Ortschaften, deren Namen Ereignissen entnommen sind, die erst später geschahen. Sein Ausruf dabei ist והו סוד „das ist ein Geheimnis", „auch diese Benennung ist prophetisch". Auch stellt er mehrere Schriftstellen zusammen und bemerkt, sie gehören einer spätern Zeit an. Er bekennt sich freisinnig zu dem Grundsatz: „Der Engel (der Mittler) zwischen Gott und dem Menschen ist der menschliche Verstand, המלאך בין האדם ואלהיו הוא שכלו. Eine Abweichung jedoch von diesen Angaben zur freiern Schriffortschung finden wir in seiner Schrift „Zachoth" (s. oben), wo er gegen die Exegese kämpft, die von der Massora abweicht. Er scheute es oft gegen die Annahme der Menge den Schleier zu lüften und wollte von Gleichgesinnten verstanden sein. So erscheint ihm in der Einleitung zum Hohenliede die Exegese lächerlich, daß das Hohelied die Allegorie von dem Verhalten der Welt zu Gott oder von der Seele zum irdischen Leibe ist; für ihn enthalte dieses Buch die Schilderung der Liebe, doch deutet es auch allegorisch das Verhältnis Israels zu seinem Gotte an in den Ausdrücken eines treuen Liebesbundes. Wegen dieser und anderer, ähnlicher scheinbaren Widersprüche sah man sich genötigt, diese Kommentare durch Superkommentare verständlicher zu machen. Es lieferten solche Superkommentare Joseph ben Eliezer (1340); Schemtob Schaprut (1390); Samuel Motot (1390), Salomo Kohen aus Posen (1802); Benjamin Seb aus Prerau „Ben Jemin" (1824) u. a. m.[1]) Ueber die andern Teile seiner Arbeiten, als B: seine Dichtkunst und C seine Philosophie verweisen wir, um nicht zu wiederholen, auf die Artikel: „Poesie", „Philosophie und Judentum", „Religionsphilosophie." Wir sprechen hier nur noch von D: Seine Verdienste und deren Würdigung. Man hat viel und verschieden über die Verdienste Abraham Ibn Esras geschrieben. Die Einen heben ihn himmelan empor, machen ihn zum Heros der jüdischen Wissenschaft und stellen ihn als Muster zur Nacheiferung auf, dagegen weisen die Andern auf seine Widersprüche und Inkonsequenzen in seinem Schrifttume hin,[2]) wie er bald innig religiös, ein streng Gottgläubiger ist, bald als Astrolog von der Einwirkung der Gestirne auf des Menschen Lebensgeschicke spricht; ferner treffen wir ihn einerseits der Vernunft ihr volles Recht in Beurteilung alles Dunkeln und Rätselhaften anzuerkennen, anderseits verketzert er die freie Forschung, spricht von einer Geheimlehre und kennt die Mystik an; ebenso scheut er es nicht, einen guten Anlauf zur Textkritik zu nehmen, doch will er die Schriftforschungen des Ibn Ganach (s. d. A.) dem Scheiterhaufen übergeben; er bekämpft die Karäer, doch stimmt er ihnen an vielen Stellen in der Exegese vollständig bei u. a. m. In seiner Schrift „Zachoth" tritt er für die Integrität

[1]) Eine gelehrte Darstellung seiner Exegese giebt Professor W. Bacher in der jüdischen Litteratur von Winter & Wünsche II S. 289. [2]) Luzzalo in mehreren Aufsätzen in Kerem Chemed B. 7 35, doch hat Roppoport alle diese Angriffe gut zurückgewiesen.



des Bibeltextes nach der Massora ein, aber im Widerspruch damit erlaubt er sich in vielen Stellen seiner Pentateuchexegese gegen die Integrität, wenn auch unter der Maske „das ist ein Geheimnis", והו סוד aufzutreten. So wird er als ein Mann unausgeglichener Gegegensätze bezeichnet.[1]) Seinen Arbeiten, heißt es ferner, fehlte die systematische Abrundung und Vollendung; es hat den Anschein, als wenn sein Geist zu unruhig und nicht geeignet war, etwas Ganzes und vollständig Abgerundetes zu schaffen. Auch seine poetischen Schöpfungen, sagt man, haben nicht das schwungvolle Aufjauchzen eines stark ergriffenen Gemütes, die Majestät einer nach dem Höchsten ringenden Seele. Wir schließen uns weder dem Einen, noch dem Andern hier an, der Mensch vermag sich nicht immer dem Einflusse seiner Lebensgeschicke und seiner Umgebung zu entziehen. So haben wir Vieles auch bei Abraham Ibn Esra dem Einflusse des Druckes seiner Verhältnisse zuzuschreiben. Er führte ein ruheloses, meist wanderndes Leben und dieser zerrüttete Zustand hatte zur Folge, daß er in seinen Schriften nicht immer systematisch Ganzes und vollends Abgerundetes geben konnte. Er springt plötzlich ab, eilt von einem Gegenstand zum andern und vermag nicht immer ein vollständiges Ganze zu geben. Seiner Umgebung, die an den verschiedenen Orten wechselte und meist auch der streng orthodoxen Richtung angehörte, die keine Ahnung von der freien Forschung hatte, ist es ferner zu zuschreiben, wenn er da und dort die Freiheit seiner Forschung oft hemmt und andern Anschauungen huldigt. Bekannt ist, daß er infolge der ihm erwiesenen Ehren von den Talmudisten Jehuda dem Fürst und Abraham ben Chajim in Beziers ein mathematisch kabbalistisches Buch über die Gottesnamen verfaßte. Aber bald sehen wir ihn wieder zu seinen frühern freiern Grundsätzen zurückkehren. Das ist die einzige Lösung der oben angegebenen Widersprüche und Gegensätze in seinem Bibelkommentar und in seinen andern Schriften, auch des Unvollständigen, nicht systematisch Abgerundeten in denselben, wo wir gar oft nur aphoristisch hingeworfene Sätze ohne kritische Sichtung, Abrundung und Vollständigkeit antreffen, es scheint, als wenn Alles noch für eine nochmalige Revision und Verbesserung bestimmt wäre. Thatsächlich wissen wir von ihm, daß er im hohen Alter an die Umarbeitung seiner Schriften ging, daher findet man auf den Bibliotheken zwei Rezensionen seines Pentateuchkommentars. Er starb in Calaharra, an der Grenze von Navarra und Aragonien im Alter von 78 Jahren im Januar 1167. Seine Würdigung als Bibelexeget, Sprachforscher, Philosoph, Mathematiker, Dichter u. a. m. bei seiner Mit- und Nachwelt war bedeutend. Wir bringen darüber: a. R. Jakob Tam (1100—1171), die bedeutendste Persönlichkeit der talmudischen Wissenschaft, verehrte ihn in einem Gedichte;[2]) b. Jedaja Penini, der Provencale, (1280—1340) schreibt in einem Briefe an Salomo ben Abereth (s. d. A.): Alle bisher Genannten übertrifft der weitberühmte Abraham Ibn Esra in Ergründung der Wahrheit und in eifrigem Studium der Wissenschaft, sowie in Verteidigung einiger Glaubensmeinungen, die sich auf die Worte des Pentateuchs und der Propheten stützen. Er war es, der uns in diesen Gegenden die Augen zu öffnen begann; er verfaßte für uns einen Kommentar zum Pentateuch und zu den Prophetenbüchern. Wo er ein philosophisches Mysterion findet, weist er darauf hin, entweder in deutlicher Erläuterung oder in Andeutung, wie es die Sache mitbringt.[3]) Nicht minder sprachen von ihm David Gans,[4]) der ihn als den großen Weisen bezeichnet und Joseph del Medigo,[5]) der ihn mit

[1]) Vergleiche Graetz, Geschichte 8 S. 198. [2]) Vergleiche Gavison Omer haschikcha Kerem chemed, VII 35. [3]) Response des Salomo ben Idereth Nr. 418. [4]) In seinem Zemach David 1. 29a אבן עזרא הוא החכם גדול. [5]) In Geigers מלא חפנים S. 11. שני המאורות הגדולים.

mit Moses Maimonides „die zwei großen Lichter" nennt. Mehreres siehe „Religionsphilosophie" und „Poesie".

Abraham ben David, genannt **Rabed,** ראב״ד, geboren 1125, gestorben 1198.[1]) Bedeutender Talmudgelehrter, Schüler und später Schwiegersohn des Abraham ben Isaak in Narbonne und älterer Zeitgenosse des Maimonides. Nach seiner Ausbildung wohnte er in Posquières, wo er ein eignes Lehrhaus gründete, das von Jüngern aus nah und fern in großer Anzahl besucht war. Nach Außen wurde er durch seine schriftstellerische Thätigkeit bekannt und weithin berühmt. Von diesen heben wir hervor: seine kritischen Bemerkungen, Hasagoth, zu dem großen Werke „Jad Chasaka" des Moses Maimonides, welches die Talmudgelehrten Jahrhunderte lang bis in die neueste Zeit beschäftigte und dem Talmudstudium großen Vorschub leistete. Er wirft unter Anderm Maimonides vor, er habe den Sinn vieler Abhandlungen im Talmud nicht tief genug erfaßt; er habe bei seiner Kodifizierung die Namen der Lehrer der Aussprüche nicht genannt und dadurch die Träger der Halacha in Vergessenheit gebracht; auch habe er philosophische Anschauungen mitangeführt u. a. m. Ferner kritisierte er das bedeutende Werk „Hamaor" von Serachja Halevi (s. d. A.) gegen Alphasi und wies seine Angriffe zurück, ebenso verfuhr er gegen seine zeitgenössischen, nordfranzösischen Talmudgelehrten.[2]) Außer diesen verfaßte er einen Kommentar zur Mischna Traktat Edajath und zur Sifra, ebenso wird ihm ein Kommentar zum Traktat Thamid zugeschrieben. Dagegen ist der seinen Namen führende Kommentar zum Jezirabuch (s. d. A.) entschieden nicht von ihm. Auch die Kabbala gehörte zu seinem Studium, in die ihn ein Jakob Nasir eingeführt hatte.[3]) Aus seinem weitern Leben erfahren wir, daß ihn im Jahre 1172 eine Verfolgung von seiten seines Landesherrn Elzear traf, er wurde verhaftet, wahrscheinlich, um von ihm Geld zu erpressen. Aber der Vizegraf Roger von Beziers nahm sich seiner an. Seit dieser Zeit wohnte er in Nismes oder Carcasiona. Bei seinem Tode 1198 beschäftigten sich mit der Bestattung seiner Leiche die Kohanim (Ahroniden), die sonst von jeder Berührung an einem Todten sich fern hielten.[4]) Mehreres siehe: Moses Maimonides und seine Gegner.

Abraham Ibn Daud Halevi, (geb. 1110, gest. als Märtyrer im Jahre 1180), ein Mann vielfacher wissenschaftlicher Bildung aus den Reihen der jüdischen Gelehrten Spaniens, Sprößling mütterlicher Seite von dem Fürsten Isaak Ibn Albalia. Er studierte auch die Arzneikunde, die Philosophie und verlegte sich auf die Kenntnis der Geschichte und Geographie. So schrieb er 1160 sein Geschichtsbuch „Sefer" oder „Seder Hakabbala" (Buch der Ueberlieferung) auch „Doroth Olam", Geschlechter der Vorzeit. Die Veranlassung hierzu waren die damaligen Karäer in Spanien, denen er die Kette der Ueberlieferung, der Tradition, die sie in Abrede stellten, von der Zeit der Propheten bis auf seine Tage nachzuweisen suchte. Wertvoll ist in diesem Buche der Teil von den zwei letzten Jahrhunderten vor ihm. Die Aussagen älterer Zeitgenossen, sowie die Einleitungen in den Talmud bildeten seine Grundlagen hierzu. Im Anschlusse dieses Werkes giebt er eine kurze Geschichte des römischen Volkes und die des zweiten Tempels in Jerusalem. Er hat dazu den Josippon und andere unzuverlässige Quellen benutzt, daher seine Geschichte nicht ohne Irrtümer und Fabeln.[5]) Wichtiger ist seine

---

[1]) Nach Zunz, Geigers Zeitschrift II. 309. [2]) Vergl. die Schrift „Tumath Jeschariim" (Venedig 1622) Teil Thamim Deim, wozu noch Frankels Monatsschrift IV. 37 ff. XXII. 337 nachzulesen ist. [3]) Vergl. Zunz, Geigers Zeitschrift II. 307 und Ozar Nechmad II. 7. [4]) Gutachtensammlung Nr. 143, Briefsammlung S. 13 ff. [5]) Gedruckt ist dieses Buch erst in Mantua 1513 u. a. O. mehrmals, das auch ins Lateinische übersetzt wurde. Steinschneider Katalog Bodel S. 677.

philosophische Schrift: „Emuna Rama“, אמונה רמה, der erhabene Glaube, die in arabischer Sprache abgefaßt, aber später hebräisch übersetzt wurde.[1]) Ueber die Philosophie Ibn Daubs in diesem Buche bitten wir den Artikel „Philosophie und Judentum“ und „Religionsphilosophie“ nachzulesen.

Abulvalid Mervan Ibn Ganach, siehe Jona Ibn Ganach.

Accente, נגינות, siehe „Ton und Tonzeichen“.

Aharon ben Elia, אהרןבן אליה; auch Aharon der Spätere אהרן האחרון (1300—1369.) Bedeutender Religionsphilosoph der Karäer, geboren in Kahiro, dem Sitze des karäischen Patriarchats, zugleich Mittelpunkt der Wissenschaft des Karäismus. Unterricht und Ausbildung erhielt er von seinem Oheim Jehuda, seinem spätern Schwiegervater Moses und von einem Lehrer Joseph; sie führten ihn in die verschiedenen Fächer der jüdischen und der profanen Wissenschaften ein.[2]) Im Jahre 1330 verließ er Kahiro und begab sich nach dem byzantinischen Reiche; er ließ sich in Nikomedien nieder. Man rühmt seine große Belesenheit in dem rabbinischen, karäischen und philosophischen Schrifttum, wodurch er sich einen großen Ideenreichtum erwarb, der ihn zu seinen schriftstellerischen Arbeiten ungemein befähigte. Er verfaßte das Buch „Ezchajim“, Lebensbaum, in den Jahren 1340 bis 1346, welches das System seiner Religionsphilosophie enthält und zugleich ein Lehrgebäude der karäischen Religion darstellt, wo die Dogmatik der Karäer philosophisch behandelt und ausgebaut wird. Im Jahre 1350 vollendete er in Konstantinopel sein umfangreiches Werk „Gan Eden, Garten Eden“, über die Gebote, dessen Teile seine andern Schriften bilden: 1. das Buch „Zaphnath Paneach“ über die verbotenen Verwandschaftsgrade, Arajoth; 2. die Schrift „Dine Schechita“, die 25 Traktate und 24 Kapitel hat mit 9 kleinen juridischen Abhandlungen. Darauf arbeitete er einen Pentateuchkommentar, „Kether Thora“, Krone der Thora, aus, der alle seine bisherigen Schriften überragt. Diese seine Werke verschafften ihm eine weithin sich erstreckende Berühmtheit und Verehrung. Er starb in Konstantnopel im Jahre 1369. Die Bibliotheken in Leyden, München, Wien und Leipzig haben Handschriften von diesem Werke, nach welchem Professor Franz Delitzsch die schöne Ausgabe des Ezchajim, Leipzig 1841, veranstaltet hat. Auch von der Schrift „Gan Eden“, das Buch der Gebote, liegen in den Bibliotheken zu Leipzig und Leyden Manuskripte, auch von dem Pentateuchkommentar „Kether Thora“ hat die Bibliothek in Leyden ein Manuskript. In unserer Arbeit über die „Karäer“, abgedruckt in der jüdischen Litteratur von Wünsche und Winter II haben wir Uebersetzungen von mehreren Artikeln dieser Schriften gebracht, als: über „die Prophetin“, „die Gestalt der Prophetie“, „die Fortdauer des Menschen nach dem Tode“, „die Gestalt der Fortdauer des Menschen nach dem Tode“, u. a. m.

Aharon ben Joseph, Karäer אהרן בן יוסף (1270—1300.) Arzt und berühmter Gelehrter in Konstantinopel, der auch zum Unterschiede von dem oben genannten „Aharon der Erste“ hieß. In Sulacht, einer Stadt in der Krimm, wurde er geboren, wo er sich schon als Jüngling bedeutende Kenntnisse in der hebräischen Sprache, Bibelexegese, Religionsphilosophie und andern Wissenschaften aneignete. In seinem 19. Jahre galt er schon als Chacham, der über die Be-

[1]) In neuerer Zeit wurde dieses philosophische Werk von Simson Weil herausgegeben und übersetzt, Frankfurt a. M. 1852. Früher Augsburg 1850, veröffentlichte Gugenheimer die Religionsphilosophie des Abraham ben David. Vergl. Guttmann Frankels Monatsschrift 1877 S. 461 ff. [2]) Fürst, Karäer II S. 261—62.

stimmung des Neumondes Tischri mit den Rabbiniten polemisierte. Recht eingehend studierte er die Schriften des Ibn Esra (s. d. A.), Maimonides (s. d. A.) und Raschis (s. d. A.) So ausgerüstet, machte er sich auf Reisen nach verschiedenen Ländern und kam endlich nach Konstantinopel, wo er sein großartiges Werk „Mibchar", einen Kommentar zu den biblischen Büchern, anfertigte. Den Bibelkommentar Ibn Esras nahm er sich dabei zum Vorbild, dessen prägnanter Darstellungsweise und Schärfe in der Beurteilung seiner Vorgänger u. a. m., er nachahmte. Das hinderte ihn nicht, gegen ihn oft zu polemisieren. Wir finden in demselben ein vollständiges, religionsphilosophisches System, die Dogmatik der Karäer in religionsphilosophischer Bearbeitung, eine ausführliche Gesetzeslehre und Gesetzesauslegung. Sehr verdienstlich machte er sich durch Feststellung eines Rituals, Seder Tephilla, für den hebräischen Synagogen-Gottesdienst, er selbst bereicherte ihn durch eigene Dichtungen und Gesänge. Auch ein Lehrgedicht, das den geschichtlichen Inhalt jeder Sabbatvorlesung aus der Thora, Sidra, wiedergab und erläuterte, welches das Volk über das Vorgelesene belehren sollte, war seine dichterische Schöpfung. Ferner verfaßte er einen Kommentar zu den ersten Propheten Josua, Richter, den 2 Büchern Samuel und den 2 Büchern der Könige; einen andern Kommentar schrieb er zu den letzten Propheten Jesaia, Jeremia, Ezechiel und zu den 12 kleinen Propheten; ferner zu den Hagiographen. Auch eine Grammatik der hebräischen Sprache fertigte er an, die er „Kelil Jophi", Krone der Schönheit nannte, worin auch der Stil der Schrift und die hermeneutischen Regeln behandelt werden. Es existieren von diesen Schriften gedruckt und in Handschriften: 1. der Pentateuchkommentar „Hamibchar" in den Bibliotheken von Leyden und Paris: 2. der Kommentar zu den Propheten: Mibchar Jescharim, gedruckt in Koslow 1385; 3. der Kommentar zu Jesaia, gedruckt in Koslow 1835, als Manuskript in der Bibliothek zu Leyden; 4. die hebräische Grammatik, gedruckt in Konstantinopel 1581, ferner ist Manuskript in Leyden; 5. das Gebetritual, gedruckt in Kale 1734. Seinen Standpunkt bei Entlehnungen aus den rabbinischen Schriften war: „Nur in den Fällen, wo der Widerspruch zwischen dem Bibelwort und der Tradition der Rabbinen hervortrete, soll man letztere verwerfen".[1]) So hat er auch in seinem Gebetritual Hymnen von Gebirol, Jehuda Halevi und Ibn Esra (s. d. A.) aufgenommen. Uebersetzungen von seiner Einleitung zu dem Pentateuchkommentar, sowie aus dem Kommentar zu Therumа S. 50 über das Gebot zur Errichtung der Stiftshütte; das Gebot der Opfer und des Opferkultus brachten wir in unserer Arbeit „Die Karäer" in der jüdischen Litteratur von Wünsche und Winter II S. 94—99.

Albalag Isaak. יצחק אלבלג. Religionsphilosoph freierer Richtung der Juden Spaniens im 13. Jahrhundert, ein treuer Anhänger der aristotelischen Philosophie arabischer Ausprägung. Bekannt ist von seiner Ueberarbeitung des arabisch geschriebenen philosophischen Werkes: Makasid Alphilosapha von Alghazali. Er schrieb hierzu eine Einleitung, in der er den Standpunkt des Judentums zur Philosophie klarlegte, (in den Jahren 1292—94).[2]) Er giebt daselbst die Lehre von der Schöpfung durch Gott und nimmt die Urewigkeit des Weltalls an, womit er die dagegen lautenden biblischen Aussprüche in Einklang zu bringen versucht Doch bald merkte er, daß Philosophie und Bibel Gegensätze enthalten, die nicht zu vereinen sind. Der Ausweg, den er angiebt, war: „Als Philosoph könne man etwas annehmen, was der gläubige Jude verwerfen müsse".[3]) In diesem Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen verharrte er, daher er auch gegen die Kabbala (s. d. A.)

---

[1]) In seiner Einleitung zum Pentateuchkommentar. [2]) Vergl. Schorr Hachaluz IV 1859 und VI 1861. [3]) Vergl. Chaluz IV S. 93.



nichts auszusetzen hatte, er bekämpfte nur deren Ausartung und Mißbräuche. Man bezeichnete ihn später im Hinweis auf seine freien Aeußerungen als Ketzer, was jedoch nicht recht war. Mehreres siehe „Philosophie und Judentum“.

Albalia, Isaak ben Baruch (geboren in Cordova 1035, gestorben 1094.) Berühmter Gelehrter in Cordova, Sprößling einer der vornehmsten Familien Spaniens, die ihren Ursprung auf einen bei der Eroberung Jerusalems durch Titus lebenden Juden Baruch zurückführt, der zur Anlegung von Seidenfabrikation zum Proconsul nach Merida in Spanien geschickt wurde. Isaak Albalia erhielt früh von dem Gelehrten Perigors Unterricht in den Fächern der jüdischen Wissenschaft, wo er nebenbei Astronomie, Mathematik und Philosophie studierte und sich die Kenntnis der griechischen Sprache aneignete So erfreute er sich der Gunst und Freundschaft des Fürsten Samuel Nagrela in Granada, ebenso seines Sohnes Joseph. Beide munterten ihn auf und unterstützten ihn zur Fortsetzung seiner Studien. Er wohnte darauf bald in Cordova, bald bei seinen Gönnern in Granada. Aus seiner Vertiefung in die talmudischen Studien ging sein ausgezeichnetes Werk „Kupath Rochelim“ קופת רוכלים hervor, das wegen seines großen Umfanges unvollendet blieb. Seine astronomischen Studien benutzte er zur Ausarbeitung eines Werkes über die Prinzipien der jüdischen Kalenderberechnung, betitelt „Ibbur“ (1085), welches er seinem Gönner Joseph Nagrela widmete. Im Jahre 1069 wurde er an den Hof des Abulhassan Almutamed in Sevilla als Sternkundiger berufen. Dieser junge Fürst lernte ihn noch als Prinz kennen und schätzte ihn hoch. Isaak Albalia wurde darauf auch zum Fürsten über sämmtliche jüdische Gemeinden seines Reiches erhoben. Gleich Chasdai Ibn Schaprut und Samuel Ibn Nagrela führte auch er den Titel „Nassi“, Fürst, auch „Nagid“. Der König zeigte sich gegen ihn sehr freigebig, sodaß Albalia sich bald eine bedeutende Bibliothek anzulegen vermochte. Auch die Juden der andern Teile Spaniens verehrten ihn sehr; er galt als der angesehenste und gelehrteste Mann der Juden Spaniens. Wie früher Granada und Cordova wurde nun auch Sevilla der Mittelpunkt der Juden. Er sorgte für die Verbreitung des Talmudstudiums, hielt selbst vor einem Jüngerkreis Vorträge. Ueber seine Gegnerschaft zu Alphasi siehe den Artikel „Alphasi“.

Albo Joseph, יוסף אלבו, aus Monreal in Spanien, ein Mann der Wissenschaft, ausgezeichneter Religionsphilosoph, Schüler des berühmten Chasdai Creskas (s. d. A.) geb. 1380, gest. 1444. Seine gründlichen Kenntnisse in der jüdischen Theologie, sowie in der Naturwissenschaft erwarben ihm einen wohlverdienten Ruhm; er praktizierte als Arzt und war als solcher sehr gesucht. Von seinem Lehrer Chasdai Creskas wurde er in die Philosophie eingeführt, die ihn jedoch in seiner Anhänglichkeit am talmudischen Judentum nicht zu erschüttern vermochte, er strebte nach Verbindung und Versöhnung beider. Im Jahre 1413 wurde er von der jüdischen Gemeinde in Monreal als Abgeordneter zu der großen Disputation (s. d. A.) zu Tortosa geschickt, wo er als würdiger Hauptvertreter des Judentums auftrat. Im Jahre 1432 besetzte er sich in Soria, wo wir ihn auch als Prediger thätig finden.[1]) Auf der Disputation zu Tortosa gehörte er zu denen, die sich gegen die Lossagung von den Aussprüchen der Agada (s. d. A.) aussprachen. Sonst wird von seinem ferneren Wirken daselbst nichts angegeben. Ein würdiges Denkmal seiner litterarischen Arbeiten bildet sein Buch „Ikkarim“ über die Grundlehren des Judentums, welches eine wissenschaftliche

[1]) Sakuto, Jochasin edit. Philipowski pag. 226 berichtet דרש עליו ר׳ יוסף אלבו

Darstellung des Religionssystems des Judentums enthält. Die 13 Glaubensartikel von Moses Maimonides (s. d. A.) werden auf drei zurückgeführt, denen er die andern teils unterordnet, teils von ihnen ableitet. Diese drei sind: 1. das Dasein Gottes; 2. die göttliche Offenbarung und 3. die göttliche Vergeltung (Lohn und Strafe). Das Werk zeichnet sich durch populäre Darstellung aus, die ihm einen großen Leserkreis zuführte. Es wird in demselben unter Anderm untersucht, wie weit in religiösen Sachen die Freiheit der Forschung zugelassen werden kann. Wir verweisen darüber auf den Artikel Religionsphilosophie; es bleiben uns hier nur zwei Punkte zu erwähnen, die eine Polemik gegen Albo hervorgerufen und ihm viele Gegner verursachten. Der eine ist, daß er in der Theorie die Möglichkeit der Abänderung des Gesetzes zugab. Der zweite besteht darin, daß er den Messiasglauben nicht als Glaubensartikel aufgestellt hat mit der Angabe, daß auch im Talmud Lehrer genannt werden, die sich vom Messiasglauben lossagten; daher derselbe kein Glaubensartikel des Judentums bilden könne, man bleibe Jude, wenn man sich auch von demselben lossage. Die messianischen Schriftstellen lassen auch andere Auffassungen zu. Die Messiashoffnungen haben nur eine Tradition zu ihrem Boden. Gegen diese Aufstellung trat besonders der gelehrte Don Jsaak Abarbanel (s. d. A.) auf, der in seiner Schrift: „Jeschuoth Meschicho" ihn heftig angriff und schmähte.[1]) Mehreres siehe „Philosophie und Judentum".

Alfasi Jsaak ben Jakob, יצחק בן יעקב אלפסי genannt „Rif",[2]) aus Fez in Nordafrika, resp. aus der nahe bei Fez belegenen Stadt Kalar Jbn Hamad, geb. 1013, gest. 1103. Höchst achtbare gelehrte Persönlichkeit, Autorität in der talmudischen rabbinischen Wissenschaft, der unter der Leitung des R. Nissim ben Jakob und des R. Chananel seine Ausbildung erhielt. Im Jahre 1088 mußte er wegen der gegen ihn erhobenen politischen Anklagen durch falsche Angebereien eines abtrünnigen Juden seine Heimat verlassen; er floh nach Spanien, zunächst nach Cordova, von da nach Lucena, wo ihm das Rabbineramt übertragen wurde, welches er bis zu seinem im 90. Jahre erfolgten Tode (1103) verwaltete. Alfasi stand da einer Gelehrtenschule von zahlreichen Jüngern vor und wurde von allen Seiten als talmudische Autorität verehrt. Von allen Seiten kamen an ihn Anfragen, sodaß seine Responsen in großer Anzahl weithin versandt wurden.[3]) Nächst dieser Beschäftigung arbeitete er ein größeres, recht verdienstvolles Werk aus, betitelt „Halachot", es ist nichts geringeres als eine Umarbeitung des ganzen babylonischen Talmuds mit Weglassung derjenigen Traktate, die keine Anwendung mehr auf die religiöse Praxis der Gegenwart haben. Alles, was nicht direkt zur Halacha (s. d. A.) gehörte als die Agada (s. d. A.) und die Kontroversen, die kein Bezügliches zum Gesetze hatten, wurden ausgeschieden. Die halachischen Angaben der Mischna und der Gemara (s. Talmud) wurden mit der Angabe der Lehrer, die sie vortrugen, vorgeführt, denen sich die unerläßlichen Diskussionen in der Gemara anreihen; auch schiebt er zuweilen eigene Bemerkungen oder die von Andern überkommenen ein; ebenso gewisse Erklärungen und Entscheidungen. Es ist ein wahres Meisterwerk von der größten Bedeutung; es enthält sämmtliche zum religiösen Leben gehörigen Gesetze. In ihm werden die verwickelten halachischen Diskussionen vereinfacht und die Resultate kritisch festgestellt. Die Würdigung desselben von den gelehrtesten Männern blieb daher nicht aus. Maimonides sagt darüber in der Einleitung zu seinem Mischnakommentar: Sämmtliche halachischen

---

[1]) Siehe darüber den Artikel „Abarbanel" und Ausführliches darüber in Supplement II. Artikel: „Fortdauer des Gesetzes S. 49—50 und Gesetzesaufhebung" daselbst. [2]) Die drei Buchstaben von „Rif" bedeuten „R. Jizchak Fez". [3]) Im Jahre 1781 wurden Alfasis Responsen gedruckt, es waren 392.



Werke der Gäonen machte das Werk Alfasis, die Halachoth, überflüssig; in ihm sind alle Entscheidungen zusammengefaßt und die Fehler der Vorgänger verbessert. In dem ganzen Werk sind höchstens zehn Stellen, gegen die man etwas auszusetzen hätte. Doch hatte dieses Werk auch seine Gegner. Seradja Halevi (gest. 1186) verfaßte gegen dasselbe eine Schrift „Hamaor", die kritischen Ausfälle gegen dasselbe enthielt. Gegen diese Ausfälle erhob sich später der gelehrte Nachmanides (Moses ben Nachman) und verteidigte Alfasi in seiner Schrift „Milchamoth", er wies mit gelehrter Gründlichkeit diese Angriffe zurück. Ein anderer Gelehrter, Nissim ben Ruben aus Gerondi (s. d. A.), verfaßte einen Kommentar zu Alfasis Halachoth, genannt „Ran". Aber noch während seines Lebens hatte er zwei bedeutende Gelehrte zu Gegnern, weshalb? ist unbekannt geblieben. Ibn Giat und Ibn Albalia (s. d. A.) lebten in Zerwürfnis mit ihm. Von diesen war es jedoch Letzterer, der auf seinem Sterbebett ein versöhnendes Schreiben an ihn absandte und ihn bat, sich nach seinem Tode seines Sohnes Baruch anzunehmen. Albalia starb im Jahre 1094 und Alfasi beeilte sich dem zurückgelassenen Sohne zuzurufen: „Ich will dir nunmehr Vater sein, komme zu mir!"

Allegorie, Allegoriker, Symboliker משל. In den Artikeln „Allegorie", „Allegoriker" und „Symbol, Symboliker" dieser Real Encyclopaedie haben wir von der Allegorie und Symbolik in dem biblischen Schrifttume, sowie von der allegorischen und symbolischen Erklärung der Geschichtsbilder und der Gesetze in der nachbiblischen Litteratur der Juden gesprochen; unsere Arbeit hier beschäftigt sich mit dem ferneren Gebrauch der allegorischen und symbolischen Erklärungsweisen in der Auffassung von den Erzählungen, den Gesetzen und den Institutionen des Pentateuchs bei den Bibelexegeten und den philosophisch gebildeten Juden im Mittelalter, sowie bei den Kabbalisten dieser Zeit. Das Eindringen der griechischen Bildung und Wissenschaft und deren dem Judentume fremde Anschauungsweise in jüdische Kreise Alexandriens und anderer Orte in dem letzten Jahrhundert vor der Auflösung des jüdischen Staates in Palästina brachte eine Scheidung zwischen hellenistischen Juden und ihren andern Glaubensgenossen. Um die Kluft zwischen der jüdisch-biblischen Lebens- und Denkweise und denen der gebildeten Griechen auszufüllen, griffen die hellenistischen Juden zur allegorischen und symbolischen Schrifterklärung. Es wurden die Gesetze und Institutionen in der Bibel, sowie ihre Erzählungen und ihre Geschichtspersönlichkeiten allegorisch oder symbolisch erklärt, sodaß Viele die Gesetzesvollziehung aufgaben und anstatt derselben die Auffassung der dem Gesetze zu Grunde liegenden Idee in ihrem bildenden Einfluß auf den Menschen setzten und damit dem Gesetze zu genügen glaubten. So trat bei ihnen die Vernachlässigung der religiösen Praxis ein. Wir lesen darüber bei Philo, dem Alexandriner: „Es giebt Leute, welche die geschriebenen Gesetze als Sinnbilder von geistigen Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, aber erstere verachten. Leute dieser Art kann ich nur tadeln, denn sie sollten auf beides bedacht sein, auf Erkenntnis des verborgenen Sinnes und auf Beobachtung ihrer selbst. Denn, wenn auch unter der Feier des Sabbats ein tieferer Sinn verborgen ist, daß Gott allein Thätigkeit, aber dem Geschaffenen nur Dulden zukommt, so sollen wir deshalb keinesfalls die betreffenden Vorschriften von seiner Heilighaltung verletzten. Und wenn jedes Fest eigentlich nur Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott ist, so dürfen wir deshalb dennoch nicht die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche aufgeben . . .[1]) Auf einer andern Stelle sagt er: Nur der mag den äußern Brauch vernachlässigen, der des Körpers

[1]) Philo de migratione Abr. I. 450 M.

ledig ist und als reiner Geist das Irdische abgestreift hat. Aber solange wir weder körperlos sind, noch in der Wüste leben, sondern an der irdischen Form gebunden sind, können wir die Wahrheit ohne ihre Hülle nicht erhalten".[1]) Aehnliche Folgen der symbolischen, allegorischen Erklärungsweise der biblischen Erzählungen mit ihren Geschichtspersönlichkeiten und der Schriftgesetze — machte sich auch im 13. Jahrhundert und später bei den philosopisch gebildeten Juden in Spanien und Südfrankreich, in der Provence, geltend. Die Wiederzuwendung der Juden zur Philosophie im 9. Jahrhundert, als deren ersten Repräsentanten in diesem Wissensfach wir Saadja Gaon (862—942) nennen, hatte eine mächtige geistige Bewegung unter ihnen hervorgebracht, die bei den Juden in Spanien und Südfrankreich, Provence, am stärksten hervortrat und viele Jahrhunderte anhielt. Die philosophischen Anschauungen und Meinungen suchte man auch da mit denen des Judentums auszugleichen und zu vereinen: auch das biblische Schrifttum in seinen Lehren und Gesetzen von Gott, Welt und Menschen, sowie in seinen Erzählungen enthalten nichts als philosophische Ideen und Lehren, die nur in anderer Ausdrucksweise verkündet werden. Diese biblische Ausdrucksweise, die Hülle der philosophischen Ideen und Lehren, mußte erklärt und in das gehörige Licht gesetzt werden. Es war die allegorische und symbolische Auffassung derselben, die hier zur Anwendung kam und so den Ausgleich der Bibel mit der Philosophie bewirkte und das Buch der Offenbarung mit dem Buche des freien Denkens vereinigte. So treffen wir den Gebrauch der allegorischen Schriftauslegung in fast sämmtlichen Schriften der jüdischen Philosophen des Mittelalters. Auch die Kabbalisten bedienen sich in ihren Schriften dieser Auslegungsweise, um deren Angaben und Lehren in den Aussprüchen, Lehren, Gesetzen und Erzählungen der biblischen Bücher nachzuweisen, als wenn dieselben durch sie gelehrt und verkündet werden. Wir bitten, darüber die Artikel „Sohar" und „Kabbala" nachzulesen.[2]) Ueber die allegorische Auslegung bei den jüdischen Philosophen verweisen wir auf die Artikel „Philosophie und Judentum", „Religionsphilosophie" und die einzelnen „Artikel der jüdischen Philosophen". Daß kein Mißbrauch mit dieser allegorischen Auslegungsweise getrieben werde, hat schon der erste Philosoph Saadja ihre Grenzen festgestellt. In Abschnitt VII seines Werkes „Emunoth Wedeoth" stellt er folgenden Grundsatz „Zum Gebrauch der Allegorie" auf: „Es ist nicht gestattet, den Text anders als nach seinem Wortsinn zu erklären, wo uns kein Grund zu einer andern Deutung nötigt, damit nicht die Vollziehung der Gesetze dadurch bedroht werde; auch könnten dadurch die biblischen Erzählungen in ihrem Berichte leiden. Nichts destoweniger konnte eine Ausartung in der Anwendung derselben bei den jüdischen Philosophen des 13. Jahrhunderts verhütet werden, die zur Vernachlässigung oder gar zum absichtlichen Aufgeben der Gesetzespraxis, wie zur Zeit Philos, führte. Ueber diese Ausartung oder diesen Mißbrauch der allegorischen Schrifterklärung haben wir ausführliche Berichte in der Briefsammlung von Abba Mari Mose ben Joseph,[3]) Brief 81. S. 152—153. Man erklärte allegorisch Abraham und Sara in der Bedeutung von Stoff und Form der Schöpfungswesen; Pharao bezeichnet das böse Gelüsten, Aegypten den Körper, das Land Gosen das Herz, Mose den göttlichen Geist, die Urim und Tumim (s. d. A.), das Astrolab der Astronomen oder Astrologen, um Tag und Stunden u. a. m. damit zu berechnen; ferner bedeuten die zwölf Stämme die zwölf Zeichen des Tierkreises, Amalek den bösen Trieb, Lot und sein Weib den νοῦς und die ὕλη; Lea die empfindende

[1]) Philo de cherubin I 540 M. [2]) Vergl. den Artikel „Sohar" in Supplement I. S. 145. Die ausführlicheren Zitate darüber. [3]) Gedruckt in Preßburg 1838.

Seele; Reuben den Gesichtssinn; Simeon den Gehörsinn; Jissachar den Geschmacksinn, denn es giebt einen Lohn; Sebulum den Gemeinsinn u. a. m. Mose wird drei Monate verborgen, d. h. die Vernunft des Menschen tritt erst zur vollen Wirklichkeit, wenn vom Lebensalter des Menschen drei vorüber sind u. a. m. Wir sehen, die Allegoristen begnügten sich nicht, manche Ausdrücke der Bibel sinnbildlich darzustellen, sondern symbolisierten die Erzählungen, die Geschichtspersönlichkeiten, die Gesetze u. a. m. und erklärten zuletzt die biblischen Wunder als natürliche Ereignisse. Derartige Erklärungen auch der gesetzlichen Bestimmungen wurden in den Predigten am Sabbat und Fest während des Gottesdienstes vorgetragen.[1]) Die Folgen davon waren auch da wieder eine Erschlaffung in der Vollziehung der religiösen Praxis. Man sagte sich, es sollen die Religionsgesetze gewisse philosophische Ideen und sittliche Vorstellungen in uns erwecken, es dürfte daher genügen, wenn wir diese Ideen in uns aufgenommen, von ihnen uns durchdringen fühlen, Herz und Geist mit ihnen erfüllen lassen, wozu da noch die Feier des Sabbats und der Feste, die Beobachtung der religiösen Satzungen. Es ging so weit, daß Allegoriker öffentlich in der Synagoge predigten, das Verbot des Genusses von Schweinefleisch habe keine Bedeutung mehr u. a. m. Es waren drei Männer die Häupter der Allegoristen: 1. Levi ben Chajim aus Villefranche bei Toulouse (geb. 1258, gest. 1306); 2 Jakob Antoli Verfasser der Predigtsammlung „Malmad Hatalmidim" und 3. Joseph Esobi aus Perpignan, von dem die symbolische Erklärung der Gebote von Tephilin (s. d. A.) und der Zizis (s. d. A.) verbreitet und von mehreren Autoren wiederholt wurden. Wir verweisen über dieselben auf die betreffenden Artikel und bemerken hier nur noch, daß erzählt wurde, die Juden in gewissen Gegenden Spaniens beachten nicht das Gebot von Tephilin und der Sabbatfeier, gegen welche der gelehrte Moses aus Coucy in seinen Mahnreden auftrat. So hatten die philosophisch gebildeten Männer unter den Juden mit ihrer allegorisch-symbolischen Auffassungsweise der heiligen Schrift den Boden des Judentums untergraben und dessen Fortbestand in Frage gestellt. Das erweckte bald eine Gegenrichtung, den Kampf gegen die philosophischen Studien, besonders gegen die des philosophischen Werkes More Nabuchim und Sefer Hamada im Jad Chasaka von Moses Maimonides. Wir haben den Verlauf dieses Kampfes in dem Artikel „Philosophie und Judentum" behandelt und dargestellt und verweisen hier auf denselben.

Apologetik, Apologeten. Unter „Apologetik" verstehen wir hier die Verteidigung, die Widerlegung, Abwehr und Zurückweisung der gegen die Lehren und Gesetze des Judentums erhobenen Anklagen und Beschuldigungen, sowie den Protest gegen die unrichtige Auffassung und absichtliche oder willkürliche Mißdeutung der Angaben des jüdischen Schrifttums. Apologeten waren die Gelehrten, die sich den Mühen dieser Verteidigung unterzogen. Es traten als Apologeten auf nicht blos Männer des jüdischen Bekenntnisses, sondern auch aufrichtige Gelehrten des christlichen Glaubens, welche aus innerm Antriebe im Namen der Wissenschaft die falschen Andichtigungen und unwahren Verläumdungen der Lehren und Gesetze des Judentums und dessen Schrifttums widerlegten und zurückwiesen.[2]) Wir haben in der Abteilung II dieser Real-Encyclopadie Artikel „Religionsgespräche" von der Apologetik des Judentums in dem biblischen und talmudischen Schrifttume, einschließlich der Zwischen- und Nebenlitteratur der Juden, der Apokryphen, der

[1]) Nach dem Sendschreiben von Simoni ben Joseph an Menachem ben Salomo, von Prof. Kaufmann in der Jubelschrift Zenzs 90. Geburtstag 1884 S. 144—151 und Hebräisch S. 143—174. [2]) Wir verweisen darüber auf die Artikel: Manassa ben Israel" und „Zurückweisung der Blutbeschuldigung" in dieser Real-Encyclopädie.

Schriften Philos und Josephus u. a. m. gesprochen, die den Zeitraum des ersten und zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina bis zum Abschluß des Talmuds (gegen 500 n.) umfassen; unsere Arbeit hier beschäftigt sich mit der Fortsetzung dieser Apologetik in der nachtalmudischen Zeit bis zur Gegenwart. Dieselbe fand statt, teils mündlich, als in den Religionsgesprächen auf öffentlichen Plätzen oder in den Wohnungen der Juden, in den Synagogen, in welche die Bekehrungseifrigen, meist Apostaten (s. d. A.), eindrangen, sowie in christlichen Kirchen, zu deren Besuch die Juden gezwungen wurden, oder in öffentlichen Disputationen (s. d. A.), teils schriftlich in eigens hierzu abgefaßten Schriften oder in den Kommentaren der Bücher der Bibel und des Talmuds u. a. a. Orten. Von zwei Seiten, von den Bekennern des Christentums und den Anhängern des Islams, wurde gegen das Judentum losgestürmt, beide behaupteten, ihre Religion sei an die Stelle der jüdischen getreten, und sie selbst seien anstatt des jüdischen Volkes die Träger und Verkünder des wahren Gottesglaubens geworden; daher waren beide in der Bekämpfung des Judentums und dessen Fortbestandes unermüdlich. Die Juden wurden zur Verteidigung ihrer Religion und zum Nachweis des geschichtlichen Bodens ihres Fortbestandes gleichsam herausgefordert. Es entstanden eine Apologetik des Judentums gegen das Christentum und eine Apologetik gegen den Islam. Wir beschäftigen uns mit der gegen die Angriffe von christlicher Seite und kommen in einer andern Arbeit auf die gegen den islamitischen Glauben zurück. Der Zweck der jüdischen Apologetik ist nicht die Bekämpfung der Lehren und Dogmen des Christentums, sondern nur die Wahrung, Beleuchtung und Befestigung der jüdischen Religion im Kreise ihrer Bekenner; sie verfährt nicht aggressiv, sondern nur abwehrend und zurückweisend, sie beweist die Nichtigkeit der Angriffe und Anklagen gegen die Lehren und Gesetze des Judentums, will dieselben in ihrem wahren Lichte vorführen, gegen deren Entstellung und unrichtige Auffassung protestieren und so den Juden selbst die Waffen zum Schutze ihrer Religion in die Hand drücken, auch in ihnen ein starkes Bewußtsein von der Erhabenheit ihres Gottesglaubens wecken und lebendig erhalten. Es sollen die Zudringlichkeiten, meist von seiten der jüdischen Apostaten (s. d. A.), mit ihren Religionsgesprächen zur Bekehrung der Juden machtlos und so der religiösen Verheerung durch sie vorgebeugt werden. Das Judentum hält an seinem Grundsatz fest: „Mögen die Völker wandeln, jedes im Namen seines Gottes, wir gehen im Namen des Ewigen unseres Gottes, ewig.“ (Micha 4. 5.) Die Männer, die mit Anklagen und Beschuldigungen gegen das Judentum auftraten, waren meist jüdische Apostaten (s. d. A.), die dadurch ihren Uebertritt zum Christentum zu bewahrheiten glaubten, ihn als Gegenstand ihrer Ueberzeugung zu dokumentieren dachten. Wir haben die Namen derselben in chronologischer Reihenfolge in dem Artikel „Apostaten“ bezeichnet und verweisen hier auf denselben. Gegen ihre Angaben erhoben sich bald als Apologeten des Judentums die bedeutendsten jüdischen Gelehrten, höchst angesehene Männer: Rabbiner, hebräische Sprachforscher, jüdische Religionsphilosophen, Bibelexegeten, auch Aerzte und Dichter u. a. m., die in Religionsgesprächen, Disputationen und verschiedenen Schriften gegen die Anklagen und Beschuldigungen von seiten der Apostaten auftraten und die Richtigkeit derselben überzeugend nachwiesen. Wir nennen von denselben: 1. Saadja ben Joseph Fajumi, Schuloberhaupt, Gaon, in Sura, geb. 892 in Fajumi (Aegypten), gest. 942 in Sura. Derselbe hat keine eigens abgefaßte apologetische Schrift gegen das Christentum hinterlassen, aber in seiner arabischen Uebersetzung des biblischen Schrifttums, besonders in seinem Kommentar zu demselben, sowie in dem von ihm verfaßten religionsphilosophischen Werke: „Emunoth Wedeoth“ widerlegt er die christliche Auslegung der Bibelverse, welche die

Trinität des Gottesglaubens der christlichen Religion beweisen sollen; ferner spricht er unter Anführung von Schriftbeweisen gegen die Annahme des Christentums und des Islams von der Aufhebung des Gesetzes und dem Aufhören des Berufes des israelitischen Volkes und erweist die Fortdauer der jüdischen Religion mit ihren Lehren und Gesetzen sowie des Berufes des jüdischen Volkes.[1]) 2. **Jehuda ben Samuel Halevi**, arabisch **Abul Hassan**, geboren in Kastilien 1085, berühmter Dichter, Philosoph und Arzt. Unter seinen wertvollen Schriften behauptet sein religionsphilosophisches Buch Cusari noch immer eine beachtenswerte Stellung in der jüdischen Litteratur. Die Tendenz desselben ist die Widerlegung der gegen die jüdische Religion erhobenen Angriffe. Mehreres siehe den Artikel: „Jehuda ben Samuel Halevi". 3. **Jakob ben Ruben**, ein Karäite im 12. Jahrhundert. Er war der Erste, der eine selbständige, größere apologetische Schrift gegen das Christentum geschrieben hat. Dieselbe führt den Titel: „Milchanoth Adonai", „Kämpfe für Gott". Die christlichen Beweisstellen aus dem biblischen Schrifttum werden hier entkräftet; er gelangt zum Schluß, die Ankunft des Messias müsse erst erwartet werden. Von ihr hat sich nur die Vorrede mit der Einteilung des Werkes erhalten. 4. Nach diesem nennen wir hier 5. die bedeutendsten Kommentatoren des biblischen Schrifttums des 12. Jahrhunderts als: **Abraham Ibn Esra** (s. d. A.); **Samuel ben Mair** (s. d. A.); **Joseph Bechor Schor** (s. d. A.) u. a. m., die ebenfalls die Nichtigkeit der Schriftbeweise für das Christentum darthun.[2]) 6. **Jechiel ben Joseph**, Rabbiner zu Paris, der an der Spitze zweier andern Rabbiner, Jehuda ben David aus Melun und Samuel ben Salomo aus Château-Thierry, in der öffentlichen Disputation zu Paris (s. d. A.) im Jahre 1240 gegen den Apostaten Nikolaus Donim auftrat und ihm seine Angriffe auf den Talmud siegreich zurückwies. Einen praktischen Erfolg hatte dieser Sieg nicht, denn im Jahre 1242 wurden die Talmudexemplare (s. Talmud) in Paris öffentlich verbrannt. 7. **Mose ben Nachman**, genannt **Nachmanides**, aus Gerundi (geb. 1195, gest. 1270), der in einer öffentlichen Disputation zu Barzelona gegen den Täufling Pablo Christiani (s. Apostaten) aus Montpellier als Apologet des Judentums auftrat und ihm die Unwissenheit und Unrichtigkeit in seinen vorgebrachten Beschuldigungen gegen die Lehren und die Gesetze des talmudischen Schrifttums bewies.[3]) 8. **Joseph ben Isaak Kimchi** (1150—1170) Vater seiner zwei berühmten Söhne Moses und David Kimchi (s. d. A.), der wegen der Religionsverfolgung der Almohaden in Südspanien von da nach Narbonne in der Provence auswanderte. Ihm wird die apologetische Schrift „Sefer Haberith" ספר הברית, zugeschrieben.[4]) Er widerlegt darin wissenschaftlich die christlichen Dogmen. Das Ganze bildet einen Dialog zwischen einem Gläubigen (Maamim) und einem Abtrünnigen (Min). Das sittliche Verhalten der Juden, heißt es da, bewahrheitet die Wahrhaftigkeit ihrer Religion. Dieselben beobachten streng und gewissenhaft die zehn Gebote (s. d. A.), was nicht von den Anhängern anderer Konfessionen gesagt werden kann. Mehreres siehe „Joseph ben Isaak Kimchi". 10. **Meir ben Simon**, ein Gelehrter (1245), bekannt durch seine apologetische Schrift „Milchanoth Mizwa" מלחמות מצוה[5]) 11. **Isaak Lopez**, ein Provençale im

---

[1]) Ausführliches bringen wir in dem Artikel „Saadja ben Joseph Gaon". [2]) Siehe die betreffenden Artikel dieser Gelehrten einzeln. [3]) Mehr siehe: „Disputationen". Von diesen wurde die Disputation Nachmanis gedruckt in Konstantinopel 1711 in dem Sammelwerk מלחמת חובה. Die Aechtheit ist durch die päpstliche Bulle bewiesen. Vergleiche Graetz, Geschichte 7, Note 2. Eine neue Ausgabe erschien Berlin 1861 von M. Steinschneider. [4]) Diese Schrift ist in verstümmelter Form im Buche Milchameth Choba, Konstantinopel 1710 abgedruckt; es fehlen der Hauptteil und der Schluß. Vergl. Geiger, Jüdischer Volkskalender 1851. [5]) Vergleiche Frankels Monatsheft 1881, S. 295.

13. Jahrhundert, Verfasser der apologetischen Schrift: כור מצרף האמונה ומראה האמת. In derselben suchte er die von den Christen gegen das Judentum aus dem Schrifttume der Bibel und des Talmuds zitierten Aussprüche in ihrem wahren Lichte darzustellen. Das Buch erschien wieder in neuester Zeit, 1847, in Metz. 13. David Kimchi, דוד קמחי. Bedeutender hebräischer Sprachforscher (geb. 1160, gest. 1235), der sich als Grammatiker, Lexikograph und Bibelexeget durch Abfassung einer Grammatik, eines Wörterbuches, Michlol, der hebräischen Sprache und eines Kommentars zu mehreren Büchern der Bibel einen rühmlichen, wohlverdienten Namen erwarb. Wertvolles leistete er durch die Apologetik des Judentums in seinem Bibelkommentar, wo er die biblischen Stellen, die von den christlichen Gelehrten für die Dogmen des Christentums gedeutet werden, nach ihrem geschichtlichen Inhalt und einfachem Wortsinn erklärt. Mehreres siehe David Kimchi. 13. Salomo b. Abraham ben Adereth, שלמה בן אברהם בן אדרת. Berühmte rabbinische Autorität der Juden Spaniens, Rabbiner in Barzelona, (geb. 1235, gest. 1310.) Mit christlichen Theologen, die durch das Werk Pugio fidei von Raimund Martin mit den Stellen aus dem talmudischen Schrifttume, welche angeblich für die christlichen Glaubenslehren sprechen sollen, bekannt wurden, hatte er oft Religionsgespräche und verfaßte früh eine apologetische Schrift für seine Glaubensgenossen, welche die gegen den Fortbestand des Judentums vorgebrachten, mißdeuteten Zitate aus jüdischen Schriften widerlegte und entkräftete.[1]) Diese apologetische Schrift ist am Ende der Monographie „Salomo ben Adereth" von Joseph Perles als Anhang II abgedruckt.[2]) In derselben bekämpft er hauptsächlich die Annahme von der Aufhebung des Gesetzes durch Jesus und beweist durch Hinweisung auf Stellen im biblischen und talmudischen Schrifttume die Fortdauer des Gesetzes. Einen zweiten Punkt bildet die Zurückweisung der Annahme, daß die Leiden der Juden Beweise der Verwerfung des israelitschen Volkes seien. Das dritte hier ist seine Darlegung der richtigen Deutung der Bibelverse, die zur Begründung der christlichen Dogmen angeführt werden. Mehreres siehe den Artikel: „Salomo ben Adereth". 14. Isaak Polkar (im 14. Jahrhundert), bekannt durch seine in hebräischer Sprache abgefaßte pikante Antwort auf die ihm zugesandte antijüdische Schrift Minchath Kenaoth (die Eifergabe) des Apostaten Abner de Burgos, genannt Alphons von Valladolid. Auf Anraten der Gemeinde von Avila schrieb er den Hauptinhalt seiner Disputationen in ein Buch, das er „Eser Haemuna" nannte und der Toledoner Gemeinde zusandte, die dasselbe, wenn sie ebenfalls zur Disputation gezwungen werde, benutzen sollte. 15. Salomo ben Ruben Bonafed (im 14. Jahrhundert); er schrieb gegen den Täufling Maestro Astruk Remoch, der als Christ Franzisko dias Corni hieß und seine Freunde zum Uebertritt zu bewegen suchte, einen recht geharnischten Brief. 16. Moses Kohen Tordesillas (ebenfalls im 14. Jahrhundert). Derselbe trat in der Disputation zu Avila 1375 gegen den Täufling Johannes von Vallodolid auf, dem er die Unrichtigkeiten seiner Angaben vorwarf. Siehe: „Disputation". 17. Josua Allorqui, Arzt und Schriftsteller im 14. Jahrhundert; bekannt durch sein Schreiben an Salomo Halevi, der Christ geworden und den Namen Paulus de Santa Maria annahm, in welchem er ihm die Aenderung seines Glaubens vor-

---

[1]) Vergl. Ben Adereths Responsen IV. 187 ראיתי לכתוב כספר הת אשר נתוכח עמי אחד מחכמיה In der von Perles gearbeiteten Monographie „Salomo ben Adereth" heißt es in dem hebräischen Anhange II Vorrede S. 25 unten: על כן נתתי אל לבי לאסוף אל ספר קצת דברים כדי לחזק ידי החברים וידעו כונת מה שבאו בקצת ההגדות [2]) Richtig hat dies Graetz, Geschichte VII. S. 178 Anmerkung 1 nachgewiesen.

warf und die Richtigkeit der jüdischen Religion darlegte. Später trat er selbst zum Christentum über und regte durch den Papst Benedikt XII. die große Disputation zu Tortosa an, die im Jahre 1413 mit einer größern Anzahl der bedeutendsten jüdischen Gelehrten Spaniens abgehalten wurde.[1] 18. Chasdai Chreskas in Saragossa (1370 – 1410), er schrieb unter anderm auf Veranlassung mehrerer vornehmen Christen, mehr für diese als für die Juden, in spanischer Sprache eine apologetische Schrift, betitelt: Tratado (1396). In ruhigem, gemäßigtem Ton behandelt dieselbe die Dogmen des Christentums. Das Christentum, sagt er, giebt sich als eine neue, das Judentum ergänzende und verbessernde Offenbarung aus, aber die Spaltungen und Streitigkeiten innerhalb desselben macht doch wieder die Verkündigung einer neuen Offenbarung notwendig. Diese Schrift wurde 1451 ins Hebräische übertragen. 19. Schemtob ben Isaak Schaprut aus Tudela, (1378), der schon in frühen Jahren seinen jüdischen Glauben gegen christliche Bekehrungssüchtige verteidigen mußte. In Pampelona wurde er von dem Kardinal Don Pedro de Suan, später bekannt als Papst Benedikt XII., zur Disputation aufgefordert. In Gegenwart von Bischöfen und gelehrten Geistlichen disputierte er über Erbsünde und Erlösung.[2] Später aber siedelte er mit vielen andern Juden infolge der Kriegsgräuel zwischen Kastilianern und Engländern nach Tarazona in Aragonien über. Hier verfaßte er sein bedeutendes apologetisches Werk „Eben Bochen“, אבן בוחן, wo sämtliche, irrtümliche Beweise aus dem Schrifttum der Bibel und des Talmuds für die Dogmen des Christentums widerlegt werden. Wir haben hier ein Gespräch zwischen einem Anhänger des jüdischen Gottesglaubens von der Einheitslehre und einem Dreieinigkeitsgläubigen. Diese Schrift war gegen die Apostaten vom Schlage des Johannes von Valladolid, welche die Angaben des jüdischen Schrifttums und die Juden selbst bei den Machthabern anschwärzten und die Schwachköpfe unter ihren frühern Glaubensgenossen durch Disputationen für das Christentum zu gewinnen suchten. Auch die judenfeindliche Schrift des Apostaten Abner Alfonso (s. Apostaten) widerlegte er in allen Einzelheiten.[3] 20. Salomo ben Ruben Bonafed in Saragossa (im 15. Jahrhundert) später Rabbiner in Tortosa, ein gewandter satyrischer Dichter; er verfaßte ein geharnischtes Sendschreiben an den Apostaten Mästro Astruk Remoch, eine Erwiderung auf die an seine Freunde gerichtete Aufforderung zum Uebertritt in das Christentum. In demselben versuchte er die Glaubenslehren des Judentums klar darzulegen.[4] Gewiß ist es, daß dieser Gelehrte an der Disputation zu Tortosa teilnahm. 21. Prophiat Duran, hebräisch Isaak ben Mose, auch Efodi genannt (geb. 1350), ein mutiger und kräftiger Apologet, dessen Schriften Aufsehen erregten. Die eine, betitelt „Al Tehi Keabotecha“, אל תהי כאבותיך, „Sei nicht, wie Deine Väter“, welche an seinen im Christentum verbliebenen Freund David Bonet Bongiora, sowie auch an den Apostaten Paulus de santa fe gerichtet war, ist in ironischer, zweideutiger Sprache abgefaßt, sodaß sie von vielen als für das Christentum sprechend, gehalten wurde, auf die sich irrtümlich viele Christen beriefen. In ihrem wahren Inhalt wurde sie jedoch später erkannt und als Ketzerschrift verbrannt.[5] Dieselbe beginnt mit der satyrischen Mahnung: „Sei nicht, wie Deine Väter, die da glaubten . . .“, als wenn sie den

---

[1]) Mehreres siehe: „Disputationen“. [2]) Eben Bochen II. Kapitel 9. [3]) Daselbst Abteilung XV. [4]) Vergleiche die Mitteilung darüber in Orient Litteraturblatt 1845, Nr. 44 S. 697 von Leopold Dukes; auch Zunz, Zur Geschichte und Litteratur I. S. 461; besonders die Schrift „Dibre Chachamim“ S. 86; ferner „Ginse Oxford“ S. 40—64. Im Wiener Kodex Kobez Vicuchim findet sich diese Schrift [5]) Dieselbe wurde in neuester Zeit vielmal gedruckt.

Freund in seinem Abfalle bestärken wollte. Ihm wird noch eine andere apologetische Schrift: כלימת הגוים, zugeschrieben.[1]) 22. Don Vidal Benevisti (i. 15. Jahrhundert), Rabbiner in Saragossa, der zum Sprecher in der Disputation zu Tortosa (s. Disputation) gewählt wurde. Er verfaßte gegen die Anschuldigung wider den Talmud von dem Apostaten Geronimo (s. Apostaten) eine vorzügliche apologetische Schrift in hebräischer Sprache, betitelt: „Kodesch Hakedoschim" קדש הקדשים, die lesenswert ist. 23. Don David Nassi, (im 15. Jahrhundert), in Kandia, wo er ein vertrauter Lehrer des Bischofs Franzisko Ventivogilo war. Als Apologet des Judentums machte er sich durch seine Schrift (1430): Hodaath Baaldin, הודאת בעל דין, „Zugeständnisse des Gegners" bekannt, worin die Glaubenslehren des Judentums durch Aussprüche der Schriften des neuen Testaments dokumentiert werden.[2]) 24. Chajim Ibn Musa aus Bejar in der Gegend von Salamanka, (geb. 1390, gest. 1460). Er war Arzt, Dichter und Schriftsteller, verkehrte 40 Jahre an dem Hofe der Königin von Granada. Verdienstvoll ist sein apologetisches Werk: „Schild und Tadsche", מגן ורומח, verfaßt 1456, worin er gegen die Schrift des Nikolaus de Lyra „Postillae", die Quelle der christlichen Gelehrten in ihren Disputationen mit den Bekennern des jüdischen Glaubens, auftritt und gleichsam ihnen die Waffen entreißt. Ferner stellte er in derselben Schrift 12 Regeln für das Disputieren auf, die den Juden als Disputationsgesetze gelten und von ihnen beachtet werden sollten, wenn sie aus ihren Disputationen sieggekrönt hervorgehen wollen: 1. an dem einfachen Wortsinn festzuhalten und jede mystische, allegorische und philosophische Deutung zurückzuweisen; 2. jede chaldäische Bibelversion, Targum, nicht anzuerkennen; 3. die Beweise aus der Agada (s. d. A.) oder die von Josephus zu verwerfen.; 4. alle von der Massora abweichenden Lesearten des biblischen, hebräischen Textes in der Septuaginta und der Vulgata nicht gelten zu lassen; ebenso 5. über Wörter des hebräischen Bibeltextes von zweifelhafter, vielfältiger Bedeutung nicht zur Disputation zuzulassen u. a. m. Eine andere Schrift von ihm ist über das Messiastum, die er auf seinem Schmerzenslager geschrieben und seinem Sohn gewidmet hat.[3]) 25. Isaak Nathan Kalonimos, oder Isaak Kalonimos ben Nathan, (im 15. Jahrhundert), Abkömmling einer gelehrten Familie in der Provençe; er selbst verewigte sich durch die Abfassung einer hebräischen, biblischen Concordanz, die einen umfassenden Ueberblick über den ganzen Sprachschatz der Bibel geben und die richtige Darlegung der Bedeutung der hebräischen Wörter und Ausdrücke erleichtern sollte, wodurch jeder willkürlichen Darstellung der Wörter vorgebeugt werden konnte. So wurde dieses Werk bei Disputationen ein unentbehrliches Hilfsmittel; er arbeitete daran vom Jahre 1437—1445. Auch als Verfasser zweier apologetischer Schriften kennen wir ihn, von denen eine „Tochachath Matheh", תוכחת מתעה, „Zurechtweisung des Irrlehrers", heißt und die Anklagen des Apostaten Geronimo widerlegt, dagegen die andere unter dem Namen „Ir Mibzar", עיר מבצר, unbekannter Tendenz ist.[4]) 26. Joseph Ibn Schemtob, (geb. um 1400, gest. als Märtyrer 1460), bedeutender Schriftsteller und beliebter Prediger, hochgeachtet, der am kastilianischen Hof verkehrte. Durch seinen häufigen Verkehr mit Geistlichen und andern hochangestellten Persönlichkeiten sah er sich genötigt, mit der christlichen Theologie

---

[1]) Mehreres im Artikel: „Profiat Duran". [2]) Auch diese Schrift wurde in neuester Zeit mehrere mal gedruckt, zuletzt in Leipzig 1866. [3]) Diese Schrift: „Magen Weromach" und die über „Messiastum" befinden sich als Manuskript in der Breslauer Seminarbibliothek Nr. XXVI. 2. Vergleiche Graetz, Geschichte B. 8 Note 4. [4]) Beide Schriften existieren als Manuskripte.

vertraut zu werden, um jede an ihn gestellte Bekehrung abweisen und jeder unwahren Darstellung der Lehren des jüdischen Glaubens entgegen treten zu können. So wurde er in Religionsgespräche gezogen und mußte bei Fragen an ihn zu Rede stehen. Die Resultate seiner Forschungen legte er in eine Schrift nieder, betitelt: „Zweifel über die Religion Jesu", ספקות בעקרים על מעשה ישו נוצרי, die sich handschriftlich in der Seminarbibliothek Nr. 38 in Breslau befindet. Eine zweite apologetische Arbeit von ihm war ein Kommentar zur Prophiat Durans satyrischen Schrift (s. oben): „Al tehi Kheabotecha", „Sei nicht wie Deine Väter". Endlich übersetzte er ins Hebräische die oben genannte Schrift: Chasdai Crescas (s. oben). 27. Simon ben Zemach Duran, (geboren 1361, gestorben 1444), ein gründlicher Apologet des Judentums, was seine Schrift: „Bogen und Schild", קשת ומגן, bezeugt. Aus derselben heben wir besonders den Nachweis hervor, daß Jesus von Nazaret die Aufhebung des mosaischen Gesetzes nicht beabsichtigte. Schärfer als Prophiat Duran (s. d. A.), der ebenfalls diesen Punkt erörtert, betont er, daß Jesus in seinen von den Evangelien gebrachten Aussprüchen die fernere Fortdauer des Gesetzes fordert,[1]) aber seine Jünger haben im Gegensatz zu Jesu Lehre die Aufhebung des Gesetzes ausgesprochen, um die Heidenwelt für das Christentum zu gewinnen und ihr die Annahme desselben zu erleichtern. Ferner giebt er daselbst eine ausführliche Begründung des Judentums auch gegen den Islam. Diese seine Schrift bildete einen Teil seines größern Werkes „Magen Aboth", das 4. Kapitel des zweiten Teiles, betitelt: חלק שוסינו, und wurde extra unter angegebenem Titel Livorno 1785 gedruckt.[2]) Mehreres siehe: Duran Simon. 28. Salomo Duran, (geb. 1410, gest. 1467). Sohn und Amtsnachfolger des Vorhergehenden. Auch er hat sich rühmlich durch seine apologetische Schrift: „Michamoth Choba", אגרת מלחמות חובה, als tüchtiger Kämpfer für seine Religion bekannt gemacht. Dieselbe ist meist gegen den Apostaten Geronimo de santa fé (s. Apostaten) gerichtet, dessen Ausfälle gegen das Judentum, namentlich gegen den Talmud, er gründlich widerlegt. Der Talmud sollte der Unkeuschheit Vorschub leisten, wo grade das Gegenteil die strenge Enthaltsamkeit von unkeuschem Lebenswandel gelehrt wird.[3]) 29. Joseph Albo, (geb. 1380, gest. 1444), Religionsphilosoph, Arzt und Prediger, der in seinem rühmlichst bekannten Werke „Ikkarim" die Grundsätze des Judentums gegen das Christentum und die extremen Richtungen im Judentum nach rechts und links erörterte und feststellte. — Er versteht die Angriffe auf das Judentum geschickt zurückzuweisen, andererseits aber auch für ein geläutertes Judentum einzutreten. In der Disputation zu Tortosa war er einer der Hauptvertreter des Judentums, aber er schloß sich denen an, die keinen thätigen Anteil an dem unfruchtbaren Hin- und Herreden nahmen, dafür richtete er seine Thätigkeit auf die Klarlegung der Grundlehren des jüdischen Gottesglaubens in seinen Lehren und Gesetzen und verfaßte das denkwürdige Buch: Ikkarim. Gegen das Christentum beweist er, daß die Messiasverheißungen, sowie der Messiasglauben nicht zu den Hauptdogmen des Judentums gehören. In Bezug auf die Fortdauer des Gesetzes lehrte er, daß das Judentum die Aufhebung einzelner Gesetze zugiebt. In spanischer Sprache verfaßte er ein Religionsgespräch, welches er mit einem hohen Kirchenfürsten

---

[1]) Siehe Abteilung III in dieser R.-E. Artikel „Fortdauer des Gesetzes." [2]) Unvollständig ist diese Schrift in dem polemischen Sammelwerk מלחמת חובה abgedruckt. Fälschlich ist dort der Namen des Verfassers Salomo Duran angegeben. Vergl. über ihn Senior Sachs in Kerem Chemed IX. pag. 114. [3]) Diese Schrift ist neuester Zeit unter dem Titel „Milchamath „Mizwa" in Leipzig 1856 und Lemberg 1857 erschienen.

gehalten; es sollte den Juden Spaniens zur Belehrung dienen. Mehreres siehe den Artikel: „Joseph Albo“. 30 **Don Isaak ben Juda Abarbanel**, geboren 1437 in Lissabon, gestorben 1509 in Venedig. Indem wir hier über diese hervorragende Persönlichkeit der Juden Portugals und Spaniens auf den ausführlichen Artikel „Abarbanel Isaak“ verweisen, erwähnen wir hier von seiner schriftstellerischen Thätigkeit seine gelehrte apologetische Schrift: „Jeschuoth Meschicho“, ישועות משיח, welche die von den jüdischen Apostaten in ihren Religionsgesprächen und öffentlichen Disputationen (s. d. A.) mit den jüdischen Gelehrten zitierten Stellen gegen das Judentum zur Begründung der Dogmen des Christentums in ihrem wahren Lichte darstellt und die andern Folgerungen aus denselben widerlegt und zurückweist.[1]) 31. **Abraham Farisol**, (geboren 1451), aus Avignon, später lebte er in Mantua und Ferrara. Wir nennen von ihm sein apologetisches Werk „Magen Abraham“, worin er unter anderm gegen die Anklagen der Juden wegen Wucher auftritt, daß die Päpste den Juden die Wucherzinsen erlaubten, damit man von ihnen höhere Steuern nehmen könnte. 32. **Liepmann** (Jomtob) aus Mühlhausen (im Anfange des 15. Jahrhunderts), achtbarer Gelehrter, ein Deutscher aus Mühlhausen, später Rabbiner in Prag,[2]) der sich außer seinen andern Schriften,[3]) besonders durch sein apologetisches Buch „Nizzachon“ (Wettstreit, Sieg), rühmlichst bekannt machte. In dieser Schrift kennen wir ihn als einen Mann von hervorragender Bildung, der Latein verstand, sodaß er die Evangelien und Episteln in lateinischer Sprache, sowie die lateinische Bibelübersetzung, Vulgata, gelesen und sich mit ihr vertraut machte. Nicht minder war er belesen in den Schriften der hervorragenden jüdischen Gelehrten Spaniens, deren freisinniger Auffassung der „Agada“ er gegen die Angriffe auf den Talmud von seiten der Apostaten (s. d. A.) in seinem Nizzachon zur Verteidigung des Talmuds gefolgt ist. Seine oben erwähnte Schrift „Nizzachon“ war gegen die Anklagen und Hetzereien des Apostaten Peter (1399—1400) gerichtet. Gegen die vorgebrachten Angriffe und Schmähungen des Talmuds sagte er unter Anderm: es sei in dem Teile des Talmuds (Agada genannt) mehreres hyperbolisch, eine Redeweise, die auch das biblische Schrifttum hat; anderes sei wunderbar, was jedoch nicht die Möglichkeit ausschließt; ferner ist vieles da, was nur bildlich aufgefaßt werden muß; endlich ist Vieles traditionell, auch sind Erzählungen als Traumerscheinungen, aber nicht als wirklich geschehen anzunehmen. Seine Polemik ist nicht gegen das Christentum allein, sondern auch gegen Ungläubige und Schriftverächter unter den Juden, als gegen die Karäer und deren Vorgänger, die Sadducäer, besonders gegen die Leugner der Schöpfung aus nichts, der leiblichen Auferstehung u. a. m. Die Schrift selbst bespricht in sieben Abteilungen, Pforten, die Schriftstellen des Pentateuchs, der Propheten und der Hagiographen, welche von den Christen als Beweise ihrer Dogmen vorgebracht wurden. Dieses Buch erregte in der Christenheit großes Aufsehen. Der Professor Hackspan an der Universität zu Altorf 1640 verschaffte sich eine Abschrift desselben, die er in Nürnberg 1644 drucken ließ. Eine Gegenschrift fertigte der Bischof von Brandenburg Stephan Modacker an, die erschienen ist. Der Nizzachon hat eine Vorrede, wo er das Geschichtliche seiner Zeit vorbringt.[4]) 33. **Jakob Nachmann** von Belzyce (im 16. Jahrhundert), ein gelehrter Rabbanit in Polen, bekannt durch seine Schrift zur Widerlegung

---

[1]) Die jüngste Ausgabe dieser Schrift ist die von Königsberg 1865. [2]) Weiss V. S. 270. Nach den Angaben über ihn von dem Bischof Stephan in Brandenburg 1435 lebte er auch in Krakau. [3]) Er verfaßte auch סדר תקון גט sowie einen Kommentar zum שיר היחוד, Lied von der Einheit Gottes u. a. m. [4]) Ueber Mehreres verweisen wir auf Anmerkung 1 in Geigers Proben jüdischer Verteidigung III. Liebermann Volkskalender 1854.

der Behauptungen des Unitariers Martin Czechowitz gegen den Fortbestand des Judentums und des jüdischen Volkes. Diese Schrift erschien in Lublin 1581, scheint jedoch nicht mehr vorhanden zu sein. Sie muß sehr gründlich und überzeugend gewesen sein, da sich Czechowitz bald zu einer Gegenschrift bewogen fühlte.[1]) 34. Isaak ben Abraham, ein Karäer aus Troki bei Wilna in Polen, (geboren 1533, gestorben 1594), ein gelehrter Mann, der philosophische Bildung besaß und außer seiner Belesenheit in dem jüdisch-wissenschaftlichen Schrifttume auch des Lateinischen und des Polnischen kundig und mit der christlich-theologischen Litteratur vertraut war. In der damals auch in Polen herrschenden Bewegung auf christlich-theologischem Gebiete, die zur Bildung von verschiedenen Sekten und Parteien führte, wo Religionsgespräche, Disputationen über religiöse Themata an der Tagesordnung waren, war unser Abraham ben Isaak mit seinen Kenntnissen der jüdischen und christlichen theologischen Wissenschaft ein gesuchter und gern gesehener Mann. Er hatte Zutritt bei dem Adel, den Kirchenfürsten und in andern vornehmen christlichen Kreisen, die gern mit ihm Religionsgespräche hielten und über Glaubenslehren des alten und neuen Testaments disputierten. In denselben zeigte er sich bibelfest und auch im neuen Testament und in den Kirchenvätern sehr belesen. Ebenso waren ihm die Schriften der freiern religiösen Richtung in Polen bekannt, als von Nikolaus Paruta, Martin Czechowitz und Simon Budag. Es kamen auch die Fragen über die Fortdauer des jüdischen Gesetzes und den fernern Bestand des jüdischen Volkes u. a. m. vor, die von den Kirchenvätern als aufgehoben erklärt und durch das Christentum ersetzt gehalten wurden, zur Besprechung. Unser Isaak Troki weist solche Zumutungen zurück, da auch Jesus und Paulus das Gesetz befolgten und es selbst auszuüben ermahnten. Diese treffenden, geschichtlichen Nachweise mit verschiedenen Belehrungen über noch andere Themen, die in den Religionsgesprächen behandelt wurden, — stellte Isaak Troki vor seinem Tode 1593 zusammen; sie bilden das von ihm hinterlassene Werk „Chisuk Emuna", חזוק אמונה, „Befestigung des Glaubens", welches von einem seiner Schüler, Joseph aus Krakau, mit einer Vorrede von ihm und einer vom Verfasser herausgegeben wurde. Das Buch fand eine nicht geahnte Verbreitung und wurde ins Spanische, Lateinische, Englische und Französische übersetzt.[2]) Im Jahre 1681 hat es Professor Wagenseil zu Altorf mit andern ähnlichen Schriften mit lateinischer Uebersetzung unter dem Titel: „Tela ignea Satanea" herausgegeben. Ueber den Wert dieses Buches äußert sich Voltaire in seinen vermischten Schriften, Melanges I. III. p. 344. „Er (der Verfasser) hat all die Schwierigkeiten zusammengestellt, welche die Ungläubigen seitdem allgemeiner bekannt gemacht haben . . ., sie haben nichts angeführt, was sich nicht in dieser Glaubensveste des Rabbi Isaak findet." Ein Herzog von Orleans machte sich daran, dieses Buch zu widerlegen.[3]) In neuester Zeit hat der gelehrte Rabbiner David Deutsch in Sohrau, Oberschl., diese Schrift in korrektem, hebräischem Texte und mit einer guten deutschen Uebersetzung 1865 herausgegeben. 35. David de Pomis, ein berühmter Arzt in Italien, geboren in Spoleto 1525, gestorben in Venedig 1588; Abkömmling einer der ältesten Familien in Italien, deren Stammbaum bis auf die unter Titus (s. d. A.) nach Rom Gekommenen, genannt Hatapuchim, hinaufgeführt wird. Die Erlaubnis zur Ausübung der Arzneikunst erhielt er von Papst Pius IV. und war bei dem hohen Adel,[4]) auch beim Papst Pius IV., angesehen. Unter Papst Pius V. änderten sich seine günstigen Verhältnisse; er sah sich mehreren Beschränkungen in

---

[1]) Vergleiche Graetz, Geschichte Band 9, S. 489. [2]) Vergl. Geiger, in Liebermanns Kalender 1854 S. 43—45. [3]) De Rossi Bibliotheca Antichristiana p. 45. [4]) Er war Leibarzt bei dem Grafen Nicola Ursino und bei der fürstlichen Familie Sforza.

der Ausübung seiner Praxis unterworfen, gab dieselbe teilweise auf und lebte von da ab nur der Wissenschaft. Er schrieb unter anderm ein hebräisch-talmudisches Wörterbuch, betitelt: „Zemach David" und eine „Apologia pro medico hebraeo". In dieser apologetischen Schrift weist er die Verwandtschaft der christlichen Religion mit der jüdischen nach, welche nur freundliche Beziehungen zwischen Christen und Juden zur Folge haben sollte. Der jüdische Arzt wird von seiner Religion verpflichtet, den Christen als seinen Bruder zu lieben, ihm, wenn er krank ist, volle Aufmerksamkeit zuzuwenden, gegen das Vorurteil, der jüdische Arzt füge dem Christen Schaden zu. Er nennt eine große Anzahl von jüdischen Aerzten, die sogar Kirchenfürsten, Kardinäle und Päpste behandelt und für Widerherstellung ihrer Gesundheit bemüht waren und Auszeichnungen von ihnen und von ganzen Städten erhielten. Den Schluß dieser Schrift zieren mehrere Kernsprüche aus dem Talmud in lateinischer Uebersetzung, welche darthun, daß diese so sehr verläumdeten Schriften auch gesunde ethische Lehren verkünden. Diese Apologie ist dem Fürsten Franzisko Maria von Urbino gewidmet und hat auf den Papst Sixtus einen guten Eindruck gemacht und sein günstiges Verhalten gegen die Juden bewirkt. Der berühmte Aldus Manutius der Jüngere fühlte sich nach der Kenntnisnahme des Inhalts dieser Apologie bewogen, den Verfasser derselben zu beglückwünschen; sie wurde 1588 in Venedig gedruckt. 36. Simon Simcha Luzzato, (geb. 1590, gest. 1663), geachteter Rabbiner in Venedig, ein Mann von moderner Weltbildung und Kenner der jüdischen Wissenschaft in allen ihren Teilen. Von seinen Schriften in italienischer Sprache ist die unter dem Titel: „Discorso circa il Stato degli Hebrei", „Ueber den Stand der Hebräer", am bekanntesten. Er beweist den Engherzigen, wie die Juden durch ihre Beweglichkeit und weiten Verbindungen ein Segen für die Republik Venedig und deren volkswirtschaftliche Bedeutung geworden. Neben dem Lobe, das er den Juden in Bezug auf ihr sittliches Familienleben u. a. m. zollt, verschweigt er auch nicht deren Fehler. So befleißigt er sich in seiner Schilderung der Objektivität und will durch sie die sittliche Hebung der Juden, soweit sie durch Druck und Verfolgung heruntergekommen, bewirken.[1]) 37. Salomo Zebi Offenhausen (1615), ein Deutscher, der gegen die vom Haß geschwängerte Schrift des Apostaten (s. d. A.) Samuel Fr. Brenz „Jüdischer, abgestreifter Schlangenbalg", eine in deutscher Sprache abgefaßte Apologie „Der jüdische Theriak" veröffentlichte.[2]) 38. Manasse ben Israel, geb. in Lissabon 1604, gest. auf der Rückreise von England in Middelburg 1657. Rabbiner in Amsterdam, der sich durch die Abfassung und die Ueberreichung einer Adresse an Cromwell, den Protektor der englischen Republik in London, mit einem Schreiben an die Republik England, wo um die Wiederaufnahme der Juden in England gebeten wurde, rühmlichst bekannt machte. Das Schreiben enthielt eine längere Erklärung, eine Widerlegung der Vorurteile gegen die Juden und die Nachweise der Vorteile, welche England durch die Wiederzulassung der Juden gewinnen würde. Den wesentlichen Inhalt dieser zwei überreichten Schriftstücke faßte er später (1656) in eine Schrift: „Rettung der Juden" zusammen, um die Gegenstimmen mit ihren Darlegungen zurückzuweisen. Markus Herz in Berlin hat diese Schrift 1782 ins Deutsche übertragen, die mit einer Vorrede von Moses Mendelssohn gedruckt wurde. Auch gegen die Blutbeschuldigung der Juden schrieb Manasse ben Israel eine treffliche Schrift: „Vindiciae Judaeorum". 39. Isaak Pinto, (geb. in Bordeaux 1715, gest. in Amsterdam 1787). Ab-

[1]) Wir verweisen auf die treffliche deutsche Uebersetzung mehrerer Stücke aus dieser Schrift in Band III. S. 398—402 der Geschichte und Litteratur von Winter & Wünsche.
[2]) Dieselbe wurde mehreremal gedruckt.



kömmling der Marranen in Portugal, der von Bordeaux nach Amsterdam übersiedelte und daselbst wegen seiner Verdienste um den holländischen Staat und die portugiesisch-jüdische Gemeinde hoch geachtet war. Als Mann von Bildung und hohem Ansehen wurde er bald von seinen spanischen und portugiesischen Glaubensgenossen in Bordeaux ersucht, für sie eine Schutz- und Verteidigungsschrift abzufassen, die sie den Behörden in Frankreich überreichen wollten. de Pinto willigte ein und arbeitete dieselbe im Geiste der portugiesischen Juden aus, die sich als die sittlich höherstehenden betrachteten. In derselben verteidigte er die Juden und das Judentum gegen die Verläumdungen und Schmähungen derselben durch Voltaire (Reflexions, Haag 1762). Er führte unter andern aus, es sei eine größere Sünde, eine ganze Nation zu verläumden, wegen der Vergehungen Einzelner derselben, zumal sie gegen die gerichtet ist, die ohnehin von allen geschmäht wird, daß Sämtliche wegen der Schuld Einiger verantwortlich gemacht werden. Die Juden haben infolge ihrer Zerstreuung den Charakter und die Sitten der Bewohner des Landes, wo sie ansässig geworden, angenommen. So gleiche ein englischer Jude nicht den Juden in Konstantinopel u. s. w. Aber Voltaire habe dennoch sie Alle in allen Ländern gleich beurteilt und verdammt. Voltaire sei den Juden die Wahrheit und seinem Jahrhundert Genugthuung schuldig. Diese Schutzschrift de Pintos erregte großes Aufsehen, sie wurde, weil sie in französischer Sprache abgefaßt war, viel gelesen und öffentlich günstig besprochen. Voltaire fühlte sich bewogen, in einem Antwortschreiben sein Unrecht einzugestehen.[1]) 40. Jakob Hirschel Emden, Sohn des berühmten Rabbiners in Amsterdam Zebi Aschkenasi, genannt Chacham Zebi, ein Mann von großer Gelehrsamkeit im Talmudischen und andern jüdischen Wissensfächern, geb. 1696, gest. 1776 Er wohnte in Emden, wo er fünf Jahre Rabbiner war, dann in Altona und Amsterdam; hat 24 wertvolle Schriften verfaßt, die er in seiner eigenen Buchdruckerei drucken ließ. In seinem Streite gegen Jonathan Eibelschütz (s. d. A.), der ihm viel Ungemach verursachte, erwies er sich als ein Mann von festem Charakter und unerschütterlicher Wahrheitsliebe. Als Apologet des Judentums trat er in seinem Schreiben an die Vierländersynode in Polen auf, die in Lublin und Jaroslau ihre Sitzungen hielt.[2]) In demselben weist er durch Zitierung von Aussprüchen aus dem Evangelium und den Briefen der Apostel und deren Geschichte nach, daß Jesus und Paulus, die zwei Gründer des Christentums, gegen die Aufhebung des mosaischen Gesetzes waren und ausdrücklich zur fernern Verpflichtung der Juden für dessen Aufrechterhaltung ermahnten und selbst danach lebten.[3]) Das Christentum, sagt er, sei für die Heiden gegründet worden, daß sie an Gott glauben und die noachidischen Gesetze (s. d. A.) vollziehen. Die Stifter des Christentums waren die wahren Wohlthäter für die Heidenwelt.[4]) 41. Moses Mendelssohn, geb. in Dessau 6. September 1729, gestorben in Berlin 1786. Hervorragende gelehrte Persönlichkeit, mit der die Geschichte des Judentums ihre Epoche der neuern Zeit eröffnet. Wir sprechen hier von dem Manne als Apologet des Judentums und verweisen über alles andere seines Lebens und seiner epochemachenden klassischen Kulturarbeiten als Philosoph und Volksbildner auf den ihm gewidmeten besondern Artikel. Moses Mendelssohn war der erste deutsche Jude, der in deutscher Sprache für die

[1]) Vergl. Ausführlicheres darüber Frankels Monatsschrift 1868 S. 208 ff. [2]) Dieses Sendschreiben ist gedruckt in Hamburg bei Christian Simon 1757; ferner in dem von Jakob Emden herausgegebenen Seder Olam rabba we Sutta und Megillath Taanith; auch in seiner Verteidigungsschrift: Metheg le Chamor (Ein Zaum für den Esel.) [3]) Siehe Apostelgeschichte, Kap. 16; Matth. 5. 17. 19; Lukas Kap. 16. [4]) In deutscher Uebersetzung ist dieses treffliche Sendschreiben in der Geschichte der jüdischen Litteratur von Winter & Wünsche III. S. 710—713 abgedruckt. Man möge dasselbe dort nachlesen.

seinen Glaubensgenossen vorenhaltenen Menschenrechte eintrat und die gegen dieselben laut werdenden Vorurteile und Verunglimpfungen mit scharfen Geisteswaffen bekämpfte. Von seinen Schriften dieser Art nennen wir, als speziell apologetisch, zwei: a) den 35. Brief vom 26. April 1759, die neueste Litteratur betreffend, und b) die Vorrede zur deutschen Uebersetzung der in englischer Sprache in London erschienenen Schrift: „Rettung der Juden" von Manasse ben Israel, Rabbiner in Amsterdam. In dem 35. Brief vom April 1759, wo von der Ankündigung der deutschen Uebersetzung der Mischna (s. d. A.) von dem Capellan Rabe gesprochen wird, ergreift er die Gelegenheit, gegen die Verlästerung des talmudischen Schrifttums, besonders des Teils, der unter dem Namen „Agada" (s. d. A.) bekannt ist und die Legenden, Allegorien, Märchen u. a. m. enthält, das Wort zu ergreifen. „Der Talmud", sagt er unter anderm, „ist der Inbegriff aller, unserer Gesetze, der Sitten und Gebräuche unserer Glaubenslehren" u. a. m. Die Märchen, Allegorien u. a. m., die verlacht werden, machen kaum den 20. Teil des Talmuds aus, weiter enthält er gründliche Abhandlungen und Betrachtungen über die Rechte, den Gottesdienst und andere Gebote des alten Testaments. Sollten Männer, die Proben von ihrer Weisheit abgelegt haben, auf Dinge verfallen, die man Kindern nicht weiß machen kann? Die Allegorien, in die sie die Weisheit eingehüllt, sind nicht so widersinnig, als man glaubt. Wie die Natur ihre Früchte mit einer äußern Schale bekleidet, die oft ungenießbar ist, damit man bei der Schale sich nicht aufhalte sondern den Kern suche, so machten es die Talmudweisen, sie hüllten den Kern ihrer Lehren in Schalen ein.[1]) Die Vorrede zur deutschen Uebersetzung der Schrift: „Die Rettung der Juden" wurde als Anhang der trefflichen Schutzschrift Dohms „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden" (vollendet 1781) beigefügt, sie sollte die gehässigen, grundlosen Vorurteile gegen die Juden und ihre Religion bekämpfen und die darin ausgesprochenen Wahrheiten zum Gemeingut der gebildeten Welt machen. Dieselbe eröffnet er mit den Worten: „Dank sei der allgütigen Vorsehung, daß sie mich am Ende meiner Tage noch diesen glücklichen Zeitpunkt hat erleben lassen, in welchem die Rechte der Menschheit in ihrem wahren Umfange beherzigt werden". Den Hauptinhalt dieser Vorrede bilden die Verläumdungen und die erlogenen Verbrechen, die man den Juden andichtete, welche eine spätere Zeit als schändliche, boshafte Lügen enthüllte. So die Vergiftung des Kurfürsten Joachim II. durch den Juden Lippold u. a. m. Zum Schlusse nennen wir noch eine dritte vorzügliche Schrift Moses Mendelssohns, welche das Judentum in seinen Lehren und Gesetzen zeichnet und im Gegensatz zum Christentume darstellt. Dieselbe, die den Titel führt: „Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum" (1783) wurde von Kant als epochemachend bezeichnet, als die Verkündigung einer großen Reform, wenn auch nur langsam vorrückend, nicht allein für Juden, sondern auch für andere Bekenntnisse". Wir stehen bereits in der litterarischen Kampfeszeit der Emanzipation der Bekenner jüdischen Glaubens, welche eine große Menge von apologetischen Schriften des Judentums von Juden und Christen hervorgebracht, über welche wir auf den Artikel „Judenemancipation" verweisen.

Apostaten, מומרים. Wir sprechen hier von den jüdischen Apostaten im Mittelalter, etwa vom 11. Jahrhundert bis zur Neuzeit, die nach ihrem Uebertritt zum Christentume, teils aus Rache wegen erlittener Unbillen, teils zur Bewahrheitung ihres neuen Bekenntnisses, feindlich gegen Juden und Judentum auftraten und durch schändliche Verläumdungen und lügnerische Anklagen Verrat gegen sie

[1]) Siehe „Agada" und „Allegorie".

übten.[1]) Wir führen dieselben in chronologischer Reihenfolge vor. A) **Petrus Alfonso**, Gelehrter Jude, der 1106 zum Christentume übertrat, wird als Erster der spanischen Juden bezeichnet, der nach seiner Taufe feindlich gegen die Juden und das Judentum auftrat. Gegen seine Angriffe auf das Judentum und die von ihm gehaltenen Religionsgespräche haben die bedeutendsten Gelehrten Entgegnungen geschrieben.[2]) B) **Nikolaus Dunin** aus Rochelle in Frankreich (im 13. Jahrh.), ein Talmudkundiger, der nach der Taufe den Namen „Nikolaus" erhielt. Derselbe wurde von den Rabbinern in Frankreich wegen seines unsittlichen Betragens und infolge seiner zweifelnden Aeußerungen über den gültigen Fortbestand des Gesetzes und der Tradition in den Bann gelegt. Er trat darauf zum Christentume über und suchte sich an den Juden zu rächen. Vor den Papst Gregor IX. trat er 1239 als Ankläger gegen den Talmud auf; er gab an, daß in ihm die Worte der heiligen Schrift verdreht und unwürdige Vorstellungen von Gott gelehrt werden; auch enthalte er Schmähungen gegen Jesus und dessen Mutter u. a. m. Es waren 35 Anklagepunkte, die er vorbrachte und die zur Vernichtung des talmudischen Schrifttums aufforderten. Der Talmud, fügte er hinzu, sei an der Halsstarrigkeit der Juden schuld, daß sie nicht zum Christentume übertreten. Der Papst ging bereitwillig auf die Anklagen ein und forderte in einem Rundschreiben die Könige und Kirchenfürsten in Frankreich, England, Portugal und Spanien auf, die Talmudexemplare zu konfiszieren und sie den Dominikanern und Franziskanern zur Prüfung der Anklagepunkte Donins zu übergeben und sie, wenn die Anklagen sich bewahrheiten, öffentlich zu verbrennen. Am ersten Sonnabend der Fastenzeit, zur Zeit, da die Juden beim Gottesdienste in ihren Synagogen sein werden, soll die Konfiskation des talmudischen Schrifttums stattfinden, doch wurde diese päpstliche Aufforderung nur in Frankreich unter Ludwig IX., der den Namen „der Heilige" führte, vollzogen. Ein Tribunal, bestehend aus dem Erzbischof von Sens, dem Bischof Wilhelm von Paris und dem Dominikaner Goofroi von Bellville mit andern Geistlichen lud einige Rabbiner vor, worauf der Talmud zur Verbrennung verurteilt wurde. Den durch diesen Vorfall trostlos gewordenen Juden kam unerwartet eine augenblickliche Hilfe. Eine hochgeachtete Persönlichkeit des geistlichen Standes, ein Erzbischof, verwendete sich für den Talmud, es sei, sagte er, der Talmud zum Verständnis der biblischen Bücher unentbehrlich. So kam der Beschluß nicht zur Ausführung. Aber ein sonderbares Geschick trat ein, der edle Erzbischof starb plötzlich im Palast des Königs. Die Geistlichkeit beeilte sich, dieses Ereignis dem Könige als göttliche Strafe für seine Verwendung zur Rettung des Talmuds zu deuten. Der König bereute seine That und befahl, eine nochmalige Prüfung der Anklagepunkte Donins vorzunehmen. In einer Disputation zwischen drei Rabbinern, zu denen der Pariser Rabbiner R. Jechiel gehörte, und dem Apostaten Donin, sollte darüber entschieden werden. Dieselbe fand den 24. Juni 1240 (Montag den 20. Tamus) in Gegenwart der Königin-Mutter Blanche statt. Die Zensurkommission verurteilte den Talmud zum Scheiterhaufen. Die Ausführung geschah einige Jahre später. Im Jahre 1244 wurden 24 Wagen mit Talmudexemplaren in Paris öffentlich verbrannt.[3]) Es war das erste Autodafé des Talmuds.[4]) Ein Klagelied, verfaßt von Rabbi Meir aus Rotenburg, drückte die Trauer darüber aus. Dasselbe wird heute noch in den Synagogen am 9. Ab vorgetragen; es beginnt mit den Worten שאלי שרופה באש. Mehreres siehe: „Disputationen" und

[1]) Ausführliches darüber bei Zunz, die Synagogale Poesie, S. 13—15. [2]) Die meisten befinden sich in der Sammlung מלחמות חובה. Vergl. de Rossi col. 1710 f. 1—10. [3]) Graetz, Geschichte VII. S. 217. [4]) Vergl. daselbst Note 5.

„Jechiel, Rabbiner in Paris". C) Pablo Christiani, auch Fra Paulo, getaufter Jude im 13. Jahrhundert, Beichtvater des Königs von Aragonien. Derselbe wurde in dem von Raymund de Penjaforte errichteten Seminar für Missionare in Aragonien herangebildet und von da zur Bekehrung der Juden ausgesandt. Auf seinen Reisen suchte er in Religionsgesprächen den Juden zu beweisen, daß Bibel und Talmud das Christentum verkünden. Nach Erfolglosigkeit desselben versuchte der Erzbischof Raymund Disputationen zwischen ihm und den Rabbinern anzustellen. Im Jahre 1263 war die erste Disputation mit Pablo und mehreren Rabbinern, zu denen auch Nachmanides gehörte, über die wir in dem Artikel „Disputationen" nachzulesen bitten. Eine spätere Anklage gegen den Talmud übersandte er dem Papst Clement IV. mit dem Ersuchen, dieselbe einer Kommission zur Prüfung vorzulegen und den Talmud, wenn sie richtig befunden wird, zum Verbrennen zu verurteilen. Aber selbst Raymund Martin sprach sich gegen solche Zumutung aus, er meinte, daß sich auch im Talmud Aussprüche über die Wahrheiten des Christentums befinden. Nur sollte man die Stellen in ihm streichen, die gegen das Christentum aussagen. D) Abner de Burgos, später Alfonso Burgensis oder de Valladolid, geb. 1270, gest. 1346. Angesehener Gelehrter in Kastilien, Kenner des biblischen und talmudischen Schrifttums, der auch in andern Wissenschaften heimisch war, und sich die Arzneikunde zu seinem Lebensunterhalt bestimmte. Die aristotelische Philosophie und die Astrologie hatten auf die Gestaltung seines spätern Lebens bedeutenden Einfluß. Die Bescheidenheit und Entsagung, welche die jüdischen Gelehrten auszeichneten, legte er ab und strebte dagegen nach Pracht und Lebensbequemlichkeit, wozu ihm jedoch bald die Mittel fehlten. Da seine Glaubensgenossen ihm hierzu jede Unterstützung versagten, trat er 1330 zum Christentum über; er wurde in einer größern Kirche zu Valladolid Sakristan und erhielt eine große Pfründe, sodaß er seine weltlichen Wünsche befriedigen konnte. Sein Glaube an die astrologischen Lehren, der Mensch unterliege der über ihn verhängten, in den Sternen verzeichneten Bestimmung, hat jede bessere Regung in ihm vernichtet. In einer Schrift stellte er die menschliche Freiheit in Abrede. Als Christ trat er gegen das Judentum und dessen Bekenner auf; er wurde für sie ein gefährlicher Apostat, der Anklagen gegen sie häufte, wozu er seine Kenntnisse und Belesenheit im jüdischen Schrifttume mißbrauchte. In mehreren Schriften schleuderte er Angriffe gegen das Judentum und verteidigte das Christentum. Von diesen sandte er eine seinem frühern Freunde Pulkar zu, von dem er als Antwort ein derbes Spottgedicht zugesandt erhielt. Bald trat er sogar vor den König Alfonso von Kastilien als Ankläger gegen die Juden auf, sie sprechen in ihrem Gebete Verwünschungen gegen Christen aus. Es wurde nämlich im 2. Jahrhundert unter dem Patriarchat des R. Gamliel II. (s. d. A.) gegen die Ueberläufer und Verräter, welche den Römern Denunziationen zubrachten und die meist der Sekte der Judenchristen angehörten, eine Verwünschungsformel abgefaßt, die nichts mit den Bekennern des Christentums gemein hatte. Aber der Täufling Alfonso verläumdete, als wenn dieses Gebet sich auf Christen bezöge. Der König von Kastilien zog darüber die Vorsteher der jüdischen Gemeinde zu Valladolid zur Verantwortung Nach einer vom König veranstalteten Disputation darüber zwischen Alfonso und den Juden wurde die Verrichtung dieses Gebetes im Jahre 1336 verboten. Seine in hebräischer Sprache verfaßten Schriften waren: 1. ein Superkommentar zu Ibn Esras Kommentar zu den zehn Geboten; 2. eine polemische Schrift: „More Zedek", gegen die Agada im Talmud; 3. eine Widerlegung der apologetischen Schrift von David Kimchi; 4. eine Rechtfertigung der Astrologie gegen Pulgars Schrift: אגרת החרפות

betitelt: „Minchath Kenaoth", Eifergabe. E. Johannes von Valladolid (1335), getaufter Jude, Verfasser zweier gegen das Judentum feindlichen Schriften, der vom Könige in Katalonien die Erlaubnis erhielt, Religionsgespräche mit den Juden in jeder Stadt zu halten, zu denen sie sich einfinden mußten. In Burgos fand in Gegenwart des Erzbischofs Gomez von Toledo eine solche Disputation statt. Im Jahre 1375 mußte die ganze jüdische Gemeinde von Avila sich in die dortige große Kirche begeben, wo im Beisein von Christen und Muhamedanern disputiert wurde. Der gelehrte Moses Kohen aus Tordesillas trat da als Verteidiger des Judentums auf. Mehreres siehe: „Disputationen". F. Astruk Remach (im 14. Jahrhundert) aus Fraga, ein geachteter Gelehrter, der als Jude zu den Säulen der Rechtgläubigkeit gehörte; er war auch ein angesehener Arzt und verkehrte mit den angesehensten Juden von Saragossa. Nach der Taufe erhielt er den Namen „Franzisko dias Korni" und trat gegen das Judentum feindlich auf, machte unter den Juden Proselyten, auch versuchte er seinen Freund En Schaltiel Bonafaux für das Christentum zu gewinnen. In einem Sendschreiben an ihn hob er die christliche Religion hervor und sprach von deren Verkennung bei den Juden. Die Antwort seines Freundes war ausweichend und milde, aber der Dichter Salomo ben Ruben Bonfed fertigte ihn in gereimter Prosa mit gelungener Wendung recht geharnischt ab. Er sagte in betreff der Berufung auf die biblischen Aussprüche, die für das Christentum sprechen sollen: „Ihr drehet und deutet die Bibelverse zur Begründung der Trinität, so daß ihr auch eine Viereinigkeit, gehörte dieselbe zu eurem Glauben, hättet herausdeutlen können. G. Salomo Levi aus Burgos, später Paulus de santa Maria, auch Paulus Burgensis, (geb. 1352, gest. 1435 im Alter von 83 Jahren). Gelehrter, der in den Fächern der Wissenschaft heimisch war. Als Rabbiner stand er mit dem höchst angesehenen Rabbiner Isaak ben Scheschet in gelehrter Korrespondenz. In seinem Leben war er streng religiös; er vollzog pünktlich sämtliche Ritualien und wurde als Säule des Judentums verehrt. Aber seine bisherige Thätigkeit genügte ihm nicht, er sehnte sich nach geräuschvoller Thätigkeit. Es gelang ihm, am Hofe ein Amt zu erlangen, und war wie umgewandelt. Er spielte den Großen, hielt sich Gespann, Prachtwagen und viele Diener. Da erfolgte eine starke Judenverfolgung im Jahre 1391, die ihm jede Hoffnung auf eine höhere Stellung am Hofe vernichtete. Sein Ehrgeiz ließ ihm keine Ruhe, er faßte den Entschluß Christ zu werden. Im Jahre 1391 ließ er sich nach zurückgelegtem 40. Jahre taufen und erhielt den Namen Paulus de santa Maria oder Paulus Burgensis. Dieser Uebertritt ihres so hoch verehrten Mannes war für die Juden niederschmetternd, es war eine Schreckenskunde, die völlig betäubend auf sie wirkte. Sein gelehrter Freund und ehemaliger Schüler Josua Lorki wandte sich an ihn mit der Frage nach dem Grunde seines plötzlichen Uebertrittes. Er kann sich nicht denken, schrieb er, daß äußeres Glück, Prunk und Glanz ihn dazu bestimmt hätten. Ich erinnere mich, fuhr er fort, wie Du im Reichtum, von Dienern umgeben, lebtest, aber Dich dennoch nach einer einfachen Lebensweise und der Beschäftigung mit der Wissenschaft zurücksehntest. Die Erniedrigung der Juden kann für Dich kein ausreichender Grund gewesen sein, da die Juden in Asien freier und selbständiger leben und sogar Staaten bilden. Hat Dich vielleicht ein Philosoph verführt, daß alle positiven Religionen nichts als Blendwerk seien. Sollten Dir Schriftdeutungen und Glaubenswahrheiten klar geworden sein, die den Männern vor Dir verborgen geblieben? Schließlich gelangt er zur Frage, ob es einem geborenen Bekenner einer Religion obliege, zu forschen und zu prüfen, ob eine andere Religion Besseres lehre. Doch, wo bliebe dann der feste Glaube? Man befände sich ja in steter Unruhe, vielleicht nicht den

rechten Glauben, der zur Seligkeit führe, zu haben. Paulus antwortet ihm kurz und bestimmt, daß jeder Jude sich zum Christentum bekehren müsse. Er unterzeichnete den Brief: Salomon Levi, der Gott nicht richtig erkannt hat, aber als Paulus de Burgos ihn auf rechte Weise verehren gelernt habe.[1]) Paulus wählte nun den Beruf des Geistlichen und hatte damit Glück, die höchsten Würden eines christlichen Geistlichen wurden ihm zu teil. Auf der Universität in Paris, wohin er sich begab, lag er dem Studium der christlichen Theologie ob. Seine hebräischen Kenntnisse verhalfen ihm bald zu Auszeichnungen. In kurzer Zeit erhielt er die Weihe eines Priesters. Er begab sich darauf nach Avignon zum dort residierenden Gegenpapst Benedikt XIII. Dieser erhob ihn zum Archidiakonus von Trevinjo und zum Canonicus von Sevilla, auch zum Bischof von Carthagena. Ebenso überhäufte ihn der König von Kastilien Heinrich III. mit Gunstbezeugungen. Er erwies sich dafür dankbar. Gegen die Juden und das Judentum trat er gleich den andern Apostaten gehässig auf. Mit den Waffen der jüdischen Litteratur bekämpfte er das fernere Bestehen des Judentums. Ein Sendschreiben richtete er an seine frühern Bekannten unter den Juden, auch an den Leibarzt des Königs von Navarra, an den Oberrabbiner und Leibarzt des Königs von Kastilien Heinrich III. u. a. m. Durch Verläumdungen suchte er neue Verfolgungen gegen sie herauf zu beschwören, auch gegen Chasdai Crescas schmiedete er Ränke. H. Josua ben Joseph Ibn Vives aus der Stadt Lorqui, Allorqui, in Murcia, Arzt und Kenner der jüdischen Litteratur, der auch heimisch in andern Wissensfächern war. Sehr früh wurde er in jüdischen Kreisen durch seine Mahnschreiben an den zum Christentum übergetretenen Paulus Burgensis, dessen Schüler und Freund er gewesen und ihm wegen seiner Taufe Vorstellungen machte, berühmt. Doch trat er später selbst zum Christentum über und erhielt den Namen Geronimo de santa fé; er wurde Leibarzt des Papstes Benedikt XIII. in Avignon. Demselben riet er zur Veranstaltung einer großen Disputation zu Tortosa, die 1413—1414 abgehalten wurde. Hier trat er den vorgeladenen jüdischen Notablen gehässig gegenüber; erhob Anklagen gegen das Judentum und dessen Bekenner. Wir haben über den Verlauf dieser Disputation in dem Artikel „Disputationen" berichtet und heben hier nur hervor, daß er folgende Streitschriften verfaßte: 1. Ueber die Irrtümer der Juden, in 12 Abschnitten und 2. Gegen den Talmud, mit 6 Abschnitten. Beide Schriften wurden im Auftrage des Gegenpapstes Benedikt XIII. vor der Disputation verfaßt und sollten Bestandteile derselben bilden.[2]) J. Pasach, Peter, ein getaufter Jude in Deutschland, der nach seiner Taufe „Peter" hieß. Von Haß gegen seine frühern Glaubensgenossen erfüllt, trat er mit Anklagen gegen das Judentum in mehreren deutschen Städten auf. Den alten Anklagen früherer Apostaten fügte er eine neue hinzu: die Juden schmähen in dem Schlußgebet „Alenu" (s. d. A.) Jesus und bewirkte, daß viele Juden in Prag den 3. August 1399 verhaftet wurden, unter denen sich der gelehrte Liepmann Mühlhausen befand.[3]) K. Paulus de Heredia (geb. 1405, gest. 1485). Gelehrter in Aragonien, der sich als Jude einiges Wissen des jüdischen Schrifttums aneignete, so daß er mit christlichen Theologen zu disputieren verstand, denen gegenüber er das Judentum in Schutz nahm. Später wurde er Christ und machte sich durch eine dem Gesetzeslehrer (Tana) Nechunja ben Hakana, im 2. Jahrhundert, unterschobene Schrift bekannt,

[1]) Abgedruckt ist dieser Brief in der Sammlung „Dibre Chachamim" von Eliezer Aschkenasi Tunensis pag. 31. Vergleiche Geschichte Graetz 8. Note 3 und Liebermanns Kalender 1850/51 die Apologie der Juden im Mittelalter, auch Ozar Nechmad II. S. 5., wo diese Antwort gebracht wird. [2]) Gegen diese Schriften hat Don Vidal, der Sprecher in der Disputation, eine bedeutende Gegenschrift, betitelt: קודש קדשים verfaßt. [3]) Vergleiche Wolf I. p. 347. Graetz, Geschichte 8 S. 76, Anmerkung 2.

die dem Christentume große Dienste leisten sollte. Diese Schrift, in hebräischer Sprache, gab er vor, habe er aufgefunden und lateinisch übersetzt, sie verkünde das christliche Dogma der Trinität, die jungfräuliche Geburt Jesu und dessen Messiamität, die Aufhebung des jüdischen Gesetzes und deutet den geheimnisvollen Gottesnamen, das Tetragrammaton, auf Jesus. Das Buch führte den Namen: „Igereth Hassodoth", Brief der Geheimnisse. Darin ermahnt Nechumja ben Hakana, Jesus als den wahren Messias anzuerkennen und legt zuletzt das christliche Bekenntnis ab. Die Schrift verrät sich dadurch, daß sie Nechumja, der im 2. Jahrhundert lebte, dem Redakteur der Mischna, Jehuda Hanassi im 3. Jahrhundert Mitteilungen machte. Dieselbe sollte als Bekehrungsschrift zur Verbreitung des Christentums dienen. Eine andere Schrift von ihm war gegen den Talmud, betitelt: De Mysteriis fidei und eine dritte: Corona regia spricht über die unbefleckte Empfängnis Maria, die er dem Papst Innocenz VII. gewidmet hat. L. Peter Schwarz, getaufter Jude in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Er erhob als Apostat feindliche Anklagen gegen die Juden und das Judentum und erwirkte sich die Erlaubnis, in der Kirche Bekehrungsreden gegen die Juden zu halten, welche sie anhören mußten. M. Hans Vagol (Mitte des 15. Jahrhunderts). Apostat, der ebenfalls gegen das Judentum feindlich auftrat; er erhob gegen den Rabbiner in Regensburg (geb. 1400, gest. 1486), Anklage, er habe ihm ein Christenkind abgekauft und es geschlachtet. Der Rabbiner wurde in Haft genommen. Aber endlich besann sich der Ankläger und gestand ein, der Rabbiner sei unschuldig, da die Anklage falsch war. Der greise Rabbiner wurde aus der Haft entlassen. N. Viktor von Korban, ein höchst gefährlicher Apostat, der angeblich früher Rabbiner war, (geb. 1432, gest. 1515). In seinem 50. Jahre trat er zum Christentum über. Derselbe verstand wenig hebräisch und ebenso waren seine Kenntnisse im Rabbinischen nur gering.[1]) Der Erzbischof von Köln und der Landgraf von Hessen veranstalteten, um seine Christgläubigkeit zu prüfen, eine Disputation in Pappelsdorf bei Bonn zwischen ihm und mehreren jüdischen Gelehrten des Rheinlands, bei der viele Hofleute, Geistliche und Ritter zugegen waren. Der Judenfeind Hochstraten in Köln, an der Spitze der Judenfeinde fand an ihm und an dem Täufling Pfefferkorn (s. d. A.) ein gefährliches Werkzeug; sie verläumdeten die Juden bei dem Erzbischof Hermann und bewirkten deren Ausweisung aus der Niederrheingegend.[2]) Der Apostat Viktor von Korban erneuerte die Anklage gegen den Talmud und drang bei dem genannten Erzbischof auf Verbrennung desselben. O. Joseph Pfefferkorn, später nach der Taufe Johannes Pfefferkorn, ein Jude aus Mähren, wo sein Oheim Rabbiner war. Bei diesem erwarb er sich einige Kenntnisse im Hebräischen und im Talmud, die er als Christ gegen seine früheren Glaubensgenossen schrecklich mißbrauchte. Mit seiner Taufe hat es folgendes Bewandnis. Er wurde wegen eines Diebstahls angeklagt und überwiesen, um sich der Strafe zu entziehen, trat er zum Christentum über. Im Jahre 1505 nahm er die Taufe und erhielt den Namen Johannes Pfefferkorn. Der Bund der Dominikaner, der schlimmste der Judenfeinde, an deren Spitze der bekannte Hochstraten stand, zog getaufte Juden an sich, die sie zu geschickten Werkzeugen für ihre Anschläge gebrauchten. Neben Viktor von Korban war Pfefferkorn, jünger und ränkevoller, vorzüglich geeignet hierzu. Den Namen Pfefferkorn tragen elf Schriften, von denen die meisten nur dem Namen nach von ihm sind. Er mag wohl das Material zu denselben geliefert und tüchtig mitgeholfen haben, aber die Abfassung derselben war das Werk eines Andern. Mit einer fürchterlichen Ver-

[1]) Nach der Schrift De vita et Morbüs Judaeorum Kapitel 1 von Ortuinus Gratius, zu der Korban das Material geliefert hat. [2]) Daselbst Kapitel 24.

folgungswut tritt er in ihnen gegen den Talmud und die Bekenner des jüdischen Glaubens auf und drängt auf die Vernichtung des talmudischen Schrifttums. In der ersten Schrift: „Spiegel zur Ermahnung", ist er noch unter der Maske der Heuchelei freundlich und angeblich auf das Wohl der Juden bedacht; er erklärt darin die Anklagen gegen sie vom Schlachten der Christenkinder als lügnerische Verläumdung und bittet die Christen, die Juden nicht auszuweisen. Doch bald ermahnt er die Israeliten, ihre Hoffnung auf die Ankunft des Messias aufzugeben, wobei er auf das schmähliche Ende des Pseudomessias Lämmlein (siehe Messiasse) hinweist. Es kämen jetzt so viele Uebertritte der Juden zum Christentum vor, sie möchten ihnen nachfolgen. Aber in seinem vollen Haß gegen Juden und Judentum erscheint er in den andern Schriften. Wir nennen von denselben: „Die Judenbeichte", „Das Osternbuch", „Der Judenfeind", „In Lob und Ehren dem Kaiser Maximilian", „Der Brandspiegel" und „Die Sturmglocke". Uebergehen wollen wir die Angaben in seinen Anklagen und Aufforderungen zur Vernichtung der jüdischen Bücher. Die Zeit war schon eine andere, gegen die die Macht der Dominikaner gebrochen erschien. Die Vorboten besserer Tage waren da; sie wagten schon den Kampf für Licht und Wahrheit. Mehreres siehe „Disputationen".

Asaria de Rossi, עזריה מן האדומים, Asaria von dem Geschlechte der Roten (geb. 1514, gest. in Ferrara 1578). Angesehene historisch-wissenschaftliche Persönlichkeit, die erste unter den Juden des Mittelalters, die zur Erklärung der geschichtlichen und archäologischen Angaben in dem jüdischen, nachbiblischen Schrifttume, als in Mischna, Talmud und Midrasch, auch die Berichte darüber in den Schriften Philos, Flavius Josephus und der Kirchenväter heranzog und sie benutzte. In Mantua 1514 geboren, genoß er eine sorgfältige Bildung und studierte die Arzneiwissenschaft, worauf er als Arzt in Ferrara praktizierte. Doch bald zog ihn auch das Studium der hebräischen Wissensfächer an, denen er sich in seiner Mußezeit hingab. Er zeichnete sich in seinen vorgenommenen Arbeiten als Kritiker aus und leistete Vorzügliches. Mehrere Schriften machten ihn bald berühmt, aber sie zogen ihm auch den Haß der Strenggläubigen unter den Juden zu, der sich bis zur Verdammung seiner Schriften steigerte. Sein Hauptwerk, betitelt: „Meor Enajim", מאור עינים, Augenleuchte, zerfällt in drei Teile, von denen der erste „Kol Elohim", Stimme Gottes, das erlebte furchtbare Erdbeben in Ferrara schildert, wozu er auch die biblischen Schriftstellen von Erdbeben in Palästina heranzieht und sie bespricht. Der zweite Teil „Hadrath Sekenim", Ansehen der Alten, enthält eine hebräische Uebersetzung der griechischen Schrift „Aristäas" (s. d. A.) eine Abhandlung über die Septuaginta (s. d. A.) Der dritte Teil endlich: „Imre Bina, אמרי בינה, behandelt in 60 Kapiteln verschiedene archäologische und geschichtliche Gegenstände des talmudischen Schrifttums, als: die Alexandersage, die Anfertigung der griechischen Pentateuchübersetzung, Septuaginta, die Juden Alexandriens und Cyrenes, den Barkochbakrieg, den König Cyrus, die Hohenpriester in Jerusalem, den spätern Kaiser Titus, die verschiedenen Zeitrechnungen u. a. m. Vor allem aber sind seine Arbeiten über Philo, Josephus, die Sekten, besonders über die Essäer hervorzuheben. In diesen Arbeiten zeigte er, wie notwendig es sei, auch Stimmen, Nachrichten und Urteile im griechischen Schrifttume, auch in den von Nichtjuden, anzuhören. Durch Aufstellung von Parallelen zu den Berichten in den hebräischen Schriften gelangte er zu Urteilen, die von der gewöhnlichen Annahme abwichen. So soll nach ihm die Zählungsweise der Juden nach der Weltschöpfung nicht ganz richtig sein, weil sie auf falschen Angaben im Talmud beruhe u. a. m. Aber im Lager der Strenggläubigen sah man dieses neue Verfahren als unerlaubt und sündhaft an. So wurde in

Palästina eine Verdammung über seine Schriften ausgesprochen. Joseph Karo, der Verfasser des Schulchan Aruch (s. d. A.), beauftragte als Vorsitzender des Rabbinats den Elisa Gallai das Verdammungsurteil anzufertigen. Aber 1515 starb Joseph Karo, bevor er die Schrift unterzeichnete. In Italien waren die Rabbiner nicht so fanatisch. Das Rabbinat in Mantua verbot nur den Jünglingen das Lesen dieser Schriften vor ihrem 25. Jahre. Asaria de Rossi selbst hat gegen diese Anklagen seiner Schriften eine ausführliche Schrift „Mezaref Lekeseph" abgefaßt, in der er sämtliche Angriffe überzeugend zurückweist.

Ascher ben Jechiel, אשר בן יחיאל, genannt Ascheri, אשרי. Bedeutender Gelehrter im Talmudischen (1250—1327), ein Deutscher aus dem Rheinlande, wo schon seine Ahnen namhafte Talmudgelehrte waren. Ascheri selbst war ein Jünger des Rabbiners Meir aus Rothenburg, von dem er sich die scharfsinnige Lehrweise der Tosafisten (s. d. A.) aneignete, sodaß er nach dem Tode seines Lehrers zu den bedeutendsten Rabbinern Deutschlands gezählt wurde. Im Jahre 1203 wanderte er infolge ausgebrochener Verfolgung gegen die Juden und wegen des von ihm für seinen gefangen gehaltenen Lehrer Mair aus Rothenburg geforderten hohen Lösegeldes — mit Frau und Kindern über Savoyen nach Südfrankreich (Montpellier) und später von da nach Spanien, wo er sich in Toledo niederließ und 1305 daselbst zum Rabbiner gewählt wurde. Als Deutscher fühlte er sich dort mit seinen Sitten, religiösen Anschauungen und seiner gewohnten Lebensweise fremd. Auch mit seinem Wissen, das sich nur auf das Rabbinische erstreckte, stand er gegenüber den jüdischen Gelehrten Spaniens, welche mit jüdischem Wissen allgemeine wissenschaftliche Bildung vereinigten, vereinsamt da, ihm waren die wissenschaftlichen Studien der Juden in Spanien und in der Provence völlig verhaßt; er dankte Gott, der ihm vor dem Verderbnis dieser Studien bewahrt habe.[1]) In der Streitfrage über Moses Maimonides schloß er sich dem Hauptgegner Abba Mari (s. d. A.) gegen die Freunde Maimanides an, er ging noch weiter und forderte die Berufung einer Synode, die das Studium fremder Wissenschaften, besonders das der Philosophie, ein für allemal verbieten solle. Mit Ausschluß aller andern Wissensfächer sollte das Studium des biblischen Schrifttums und des Talmuds Sache der Rabbiner werden. Ascheris ganze Geistesthätigkeit erstreckte sich auf das talmudische Gebiet; er bearbeitete den Talmud für die religiöse Praxis, wobei er die Entscheidungen Alfasis (s. d. A.) und die der Rabbiner Deutschlands und Nordfrankreichs zu Grunde legte. Diese Arbeiten zogen ihm wegen ihrer Klarheit die Achtung der Mit- und Nachwelt in der Judenheit zu, er wurde als eine der ersten Autoritäten im Rabbinischen angesehen. Außer diesen Arbeiten verfaßte er einen Kommentar zum Talmudtraktat Nedarim, auch zur Mischna des ersten und sechsten Seders; ebenso Kommentarzusätze zu mehreren andern Talmudtraktaten „Halachoth Ketanoth".[2]) Ferner stellte er seine ausgearbeiteten Gutachten zusammen, die mehrere mal gedruckt wurden und sich einer großen Beachtung erfreuten. Unter dem Namen „Hanhaga", Führung, oder „Orchoth Chajim" verfaßte er eine lesenswerte ethische Schrift, die er zunächst für seine Kinder bestimmte, aus welcher Dr. Leopold Zunz in seiner gelehrten Schrift: „Zur Geschichte und Litteratur" S. 147—149 einige Auszüge brachte. Mit Salomo ben Idereth (s. d. A.) stand er im Briefwechsel. Auch sein früheres feindliches Auftreten gegen alles Fremdwissenschaftliche mäßigte sich allmählich, sodaß er den berühmten jüdischen Astronomen Isaak Israeli zur

---

[1]) Vergl. Kebod Elohim p. 27b von Joseh ben Samuel. [2]) Als zu Sepher Thora, Mesusoth, Tephilin u. a. m.

Abfassung und Herausgabe seines Werkes „Jessod Olam“ über Mathematik und Kalenderwesen aufmunterte. Ascheri starb im Jahre 1327 in Toledo, wo sein Sohn Juda ihm als Rabbiner nachfolgte. Ein zweiter Sohn Jakob machte sich durch die Abfassung der vier Codices „Turim“ rühmlichst bekannt. Mehreres siehe „Schulchan Aruch“.

B.

Bachja, auch **Bechai ben Joseph Ibn Pakuda** oder **Bakoda.**[1]) בחיי, mit dem Epitheton, Bachja der Fromme als בחיי החסיד, oder Bachja der Richter, בחיי הדיין,[2]) auch: Bachja der Aeltere, בחיי הזקן.[3]) Rühmlicher Religionsphilosoph, Rabbiner in Saragossa, weithin bekannt durch seine philosophisch-religiöse Moralschrift: „Anweisung oder Anleitung zu den Herzenspflichten“, תורת חובת הלבבות, die er in arabischer Sprache im Jahre 1050 unter dem Titel: „Kitab al Hidaja Faradhi al Kalub“ verfaßte. Dieselbe wurde später von zwei Gelehrten, von Juda Ibn Tibbon (s. d. A.) und Joseph Kimchi (s. d. A.) hebräisch übersetzt,[4]) und sehr oft kommentiert. Auch ins Spanische und Deutsche wurde diese Schrift übertragen. In zehn Abteilungen, Pforten, behandelt sie: 1. die Einheit Gottes; 2. die Betrachtung der Natur, wie sie die göttliche Güte und Fürsorge offenbart; 3. den Gottesdienst; 4. das Gottvertrauen; 5. die Gottweihung unserer Arbeit; 6. die Demut; 7. die Buße; 8. die Abrechnung des Menschen mit seiner Seele; 9. die Enthaltsamkeit und Absonderung und 10. die Gottesliebe. Von seinem Leben und seinem Wirken wissen wir nur, daß er Mitglied des Rabbinatskollegiums war und als Richter fungierte. Wo? Man vermutet in Saragossa, der Stadt der bedeutendsten Gelehrten im 11. und 12. Jahrhundert.[5]) Nach seiner genannten Schrift, die uns ein Abbild von ihm erkennen läßt, war es ein Mann tiefinniger Religiosität mit starkem Sittlichkeitsgefühl, dem nicht die Vollziehung äußerer Gesetzeswerke als wahre Frömmigkeit gilt, es muß zu derselben die innere Gesinnung, die Herzensempfindung hinzukommen, die äußerliche Frömmigkeit muß Ausdruck der innern Stimmung werden. Die Vorschriften der Religion, lehrte er, bestehen aus äußern, leiblichen Pflichten zur Bethätigung der menschlichen Glieder, חובת האברים, und aus innern Geboten, den Herzenspflichten, חובות הלבבות, von denen erstere nur Wert haben, wenn sie mit letztern verbunden sind. Mit einem Worte, Bachja dringt auf die Verinnerlichung der Religion mit ihren Gesetzen, wodurch er den Gegensatz zu den Lehrern bildet, welche Gesetzescodices abfassen, die nur äußere Frömmigkeit bestimmen, nur leibliche Gesetzeswerke aufstellen. Bachjas Buch giebt, was das Herz zu seiner Veredlung bedarf; es will, daß der Mensch in sein Inneres hinabsteige, sich da seiner Vorzüge als Mensch bewußt werde und an seiner sittlichen Vervollkommnung arbeite. Wir erkennen in ihm den würdigen Zeitgenossen des Abulvalid Mervan Ibn Gamach (s. Jona Ibn Gamach) und des Ibn Gebirol (s. d. A.) Das Ziel unserer Arbeit, lehrte er, sei die Läuterung der Herzensempfindung und

[1]) Siehe: Landshut voce בקודה, der Beinamen „Der Fromme“ kommt bei arabisch-jüdischen Schriftstellern vor. Vergleiche Gebirol Tikun Hamidoth S. 16 b, ferner Sachs „Religiöse Poesie“ S. 273 Anmerkung. [2]) So genannt als Rabbinatsmitglied. [3]) Zum Unterschiede von „Bachja ben Ascher“ (s. d. A.) [4]) Von diesen zwei Uebersetzungen erhielt sich nur die des Ibn Tibbon während die des Joseph Kimchi verloren ging. [5]) Vergleiche Zunz, Litteraturgeschichte S. 201; Sachs, „Die religiöse Poesie“ S. 63. u. 373. In neuester Zeit sind Uebersetzungen dieser Schrift erschienen von R. Fürstenthal in Breslau mit einem guten Kommentar und von Immanuel Baumgarten, Wien 1884.

die Reinheit der Gesinnung, wozu die Gotteserkenntnis die Grundlage bildet, die er als erste Pflicht obenan stellt und in der ersten Pforte, ersten Abteilung, von ihr spricht, nämlich von der Gotteseinheit. Einen solchen Wegweiser für das innere religiöse Leben, sagt er, habe er noch nicht vorgefunden, der doch für den Menschen unabweisbar ist. So arbeitete Bachja einen solchen zunächst nur für sich aus, ein Buch, das bald das beliebte für Tausende Jahrhunderte lang wurde. Aus der Erhabenheit Gottes folgert er die Verpflichtung des Menschen zur Erfüllung des göttlichen Willens, wie derselbe in dem Lehr- und Gesetzesinhalt des Judentums verzeichnet ist. Doch scheint er in seinen Lehren der Absonderung von der menschlichen Gesellschaft die Grenzen des Mosaismus überschritten zu haben. Mehreres siehe: „Religionsphilosophie“.[1]) Als Anhang zu diesem Buche ist eine Ermahnung, תוכחה, Selbstbetrachtung, für dre Nachtandacht, über die wir auf den Artikel „Poesie“ verweisen.

Bachja oder Bechai ben Ascher, בחיי בן אשר, aus Saragossa, Gelehrter der mystischen Richtung im Judentume, Jünger des Rabbiners Salomo ben Ibereth (s. d. A.) in Barzelona. Durch den Einfluß der Schriften von Nachmanides (s. d. A.) wurde er frühzeitig für die Kabbala (s. d. A.) gewonnen, deren Studium er sich mit großem Eifer hingab. Er verfaßte einen Kommentar zum Pentateuch, wo vier Auslegungsarten angegeben sind: 1. die des einfachen Wortsinnes, דרך הפשט; 2. die der agadischen Erklärung, דרך הדרש; 3. die der philosophischen Auffassung דרך החכמה und 4. die der Kabbala, דרך הקבלה, in der er den Angaben des Nachmanides folgte. Diese vier Erklärungsweisen stellte er ohne Vermittlung und Uebergang nach einander, daher der ganze Kommentar mehr einem Sammelwerk gleicht. Ein zweites Werk von ihm ist ein agadisches, religiös-ethisches Wörterbuch, in alphabetarischer Ordnung „Kad Hakemech“, כד הקמח.[2]) Endlich nennen wir seine dritte Schrift: „Schulchan Arba“ über die bei den Mahlzeiten gebräuchlichen Vorschriften. Die vierte ist der weniger bekannte Kommentar zu Hiob. Von diesen Schriften erfreute sich der Pentateuchkommentar einer vielfachen Beliebtheit und wurde gern gelesen. Für seine Popularisierung sorgten mehrere Superkommentare.[3]) Die einzelnen Abschnitte des Pentateuchs werden mit einem Vers aus den Sprüchen Salomos eingeleitet. Weiter sagt er: „Vier Richtungen geben die Pentateucherklärer an, daher hielt ich es angemessen, um jeder Richtung gerecht zu werden, und stellte diese vier Auffassungen in meinem Kommentar neben einander; es sollte da jede Parteirichtung das ihm Ansprechende finden“. Von seinem Privatleben wissen wir, daß er in Saragossa als Prediger wirkte, von dessen Volksreden vieles in sein Buch „Kad Hakemech“ aufgenommen zu sein scheint. Es entwirft uns in seinen Vermahnungen ein Zeitbild von dem Leben der Juden in Spanien. „Es verhalten sich“, heißt es daselbst, „Viele gegenüber den wichtigsten Geboten gleichgültig und vernachlässigen sie, wir sprechen unsern tiefen Schmerz darüber offen aus, der Sabbat wird öffentlich entweiht, während die Andersgläubigen ihre Feste gewissenhaft feiern; die Führer in Israel machen, als wenn sie dies nicht sehen[4]); man achte doch, ruft er den Vorstehern zu, auf den Unterricht der Kinder[5]);

[1]) Aus der neuesten Zeit nennen wir Jellenicks Herausgabe des חובות הלבבות, mit Einleitung, Leipzig 1846. Kaufmann, Theologie des Bachja; Geiger, Vorlesungen II. S. 99.; vorzüglich Bacher. die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen I. S. 56—79; Zunz, zur Litteraturgeschichte S. 201; Sachs, die religiöse Poesie S. 63, 273 und 18, im hebräischen Teil. Die deutschen Uebersetzungen von diesem Buche sind erschienen von Fürstenthal in Breslau mit gutem Kommentar; in Wien 1854 von Immanuel Baumgarten und Stern mit Vorrede. [2]) Neuerdings wurde dieses Buch in Lemberg gedruckt. [3]) Vergleiche Zunz, zur Geschichte S. 166. [4]) Daselbst S. 171 und 126. [5]) Daselbst S. 192.

man führe keine Gespräche in der Synagoge u. a. m. Auch Andersgläubige sollen als Brüder angesehen und behandelt werden[1]) u. a. m. In neuester Zeit wurde das früher Nachmanides zugeschriebene Buch: „Vom Glauben und Vertrauen", ספר האמונה והבטחון, unserm Bachja mit Recht zuerkannt.[2]) Nicht mehr vorhanden nennt man noch eine fünfte Schrift von ihm: Choschen Hamischpat", „Das Brustschild der Entscheidungen" über die Prophetie.

Bedarschi, auch Bedrassi oder Bedaresi Jedaja Penini, auch Enbonet Bedaresii oder Bonet Profiat, Sohn des Dichters Abraham Bedaresi (Boziers), geb. 1280, gest. 1340. Vorzüglicher Dichter und Sittenlehrer in Montpellier, der wegen seiner hebräischen Sprachgewandheit der Wohlredner, המליץ, genannt wurde. Rühmlichst bekannt wurde er durch seine in elegantem Hebräisch abgefaßte Denkschrift an Salomo ben Adereth (s. d. A.) zur Verteidigung des Studiums der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt gegen die Gegner derselben in ihrer schmählichen Befehdung der philosophischen Schriften des Moses Maimanides.[3]) Von seinen andern Schriften nennen wir: a. die ethische Schrift, Hapardes, הפרדס, die vier Abschnitte hat: 1. vom Gottesdienst und der Frömmigkeit; 2. über Freund und Feind; 3. die Welt und ihre Plagen und 4. die Kenntnisse;[4]) b. das Buch: Die Weltprüfung, בחינת עולם, eine Weltbetrachtung, die den Lebensschmerz, Weltschmerz von der Eitelkeit und Nichtigkeit alles Weltlichen unter großartigen Naturbetrachtungen und Wortspielen zum Ausdruck bringt. Diesem gegenüber stellt er die Hoheit und Unvergänglichkeit der geistigen Schöpfungen auf. Das Ganze ist von einer pessimistischen Stimmung durchweht, die sich infolge der erlebten Verfolgungen durch die Vertreibung der Juden aus Frankreich im Jahre 1306 unter Philipp dem Schönen seiner bemächtigt hatte; c. ein schwungvolles Gebet in künstlerischer Form, wo ebes Wort mit dem Buchstaben „מ" beginnt; d. mehrere Kommentare zu den agadischen Schriften: Rabbot zum Pentateuch, Tanchuma, Sifre, Pesikta, Pirke de R. Elieser u. a. m; endlich e. das Buch über das Schachspiel, betitelt: Das königliche Spiel, מעדני המלך. Mehreres siehe „Poesie".

Benjamin ben Moses aus Nahamendi (800—830), ein gelehrter Karäer von energischem und entschiedenem Charakter. Alles Rabbinische, was nicht mit der freien selbständigen Auslegung des Schriftwortes übereinstimmt, wurde von ihm verworfen. So beseitigte er sämtliche rabbinische Gesetzesbestimmungen und Bräuche, auch die, welchen man gewohnheitsmäßig noch anhing.[5]) In diesem Geiste behandelte er in mehreren Schriften das Gesetz in seinem ganzen Umfange, der Kultus-, der Ehe- und Familienrechte, des Zivil- und Kriminalrechts; ebenso verfaßte er einen Kommentar zu mehreren biblischen Büchern und begründete philosophisch die Religionslehren. In seinem Kommentar zum Pentateuch wies er zur Erklärung auf die Sitten und Bräuche im Orient hin. Die messianischen Stellen in Jesaia erklärte er in abweichender Weise. Im Buch Daniel giebt er in der Erklärung des Kap. 12, Vers 12 durch die Deutung von Jamim auf Jahre des Erlösungsjahres die Erlösung auf das Jahr 1000 an. Sein Kommentar zu den Büchern Hohelied, Ruth, Esther, Klagelied und Koheleth wurde von den Karäern Salomo ben Jerucham und Jephet oft benutzt und zitiert.[6]) Von seinen Schriften werden oft genannt: das Buch der Gebote „Sefer humizwoth", ein anderes, betitelt: „Masseoth

[1]) Daselbst 35 a. [2]) Vergleiche Reifmann in Hamagid, Jahrgang 1861, Seite 222. [3]) Diese Denkschrift ist in den Responsen Salomo ben Adereth I. S. 418 abgedruckt. [4]) Dieselbe befindet sich handschriftlich in der Oxforder Bibliothek in der Büchersammlung Michel daselbst. [5]) Vergl. Salomo ben Jerucham zu Ps. 21. [6]) Dukes, Beiträge S. 27.

Benjamin" stellt die Ehe-, Zivil- und Kriminalgesetze zusammen. Endlich kennt man noch ein Buch der Religionsphilosophie von ihm.[1]) Diese Schriften haben sich jedoch mit Ausnahme des Buches Masseoth Benjamin nicht erhalten.[2]) Der Geist der freien Forschung wird in allen seinen Arbeiten erkennbar. Er stellte den Grundsatz auf: „Das Forschen ist Pflicht, der Irrtum im Forschen keine Sünde.[3]) Man prüfe und untersuche selbständig und binde sich nicht an Autoritäten. Es darf der Sohn vom Vater, der Bruder vom Bruder, der Jünger von seinem Lehrer abweichen, sobald sie Gründe dafür haben, irren sie, so haben sie doch den Lohn der Aufklärung".[4]) In seiner Religionsphilosophie nahm er Anstoß an den menschlichen Bezeichnungen von Gott in den biblischen Büchern, ebenso an den in ihnen angegebenen versinnlichenden Offenbarungen Gottes, auch an der bezeichneten göttlichen vermenschlichenden Weltschöpfung und Gesetzgebung. Zur Erklärung dieser Stellen stellte er, wie Philo der Alexandriner (s. d. A.) Jahrhunderte vor ihm, die Annahme eines Logos, eines Engels als Vermittler zwischen Gott und der Welt auf, sodaß sämtliche Angaben im biblischen Schrifttum von Gottes Werken sich nicht direkt auf Gott, sondern auf den Engel, Logos, beziehen. Wenn es heißt: „Gott schuf", „Gott ließ sich herab", „Gott erschien" u. s. w., so habe man dies auf den stellvertretenden Engel zu beziehen. Es versteht sich, daß er sich mit dieser Aufstellung, ebenso wie Philo selbst, von den Grundlehren des Judentums (s. Einheit Gottes) weit entfernte, aber das gehörte mit zur Freiheit der Forschung, zu deren Gunsten er jede Autorität preisgab. Andererseits scheute er es nicht, rabbinische Bestimmungen in seine Gesetzesbestimmungen aufzunehmen, als wenn dieselben das Resultat seiner Forschungen gewesen. So finden wir in seinem Buche von den Gesetzen mehrere Bestimmungen, die ganz rabbinisch sind.[5]) Sie ergaben sich aus seiner Auslegung des Gesetzes und widersprachen daher durchaus nicht dem Karäertume, da dieselben ebenfalls konsequente Ausgänge eines Prinzips der freien Gesetzesauslegung sind, dessen Durchführung in jeder Richtung mit den noch so sehr entgegengesetzten Resultaten ihm stets heilig war.

C.

Chajug (Chajudsch), **Jehuda ben David**, arabisch: Abu Zakaria Jachja ben David al Fasi al Kortubi. Bedeutender Sprachforscher und gründlicher Kenner der hebräischen Sprache, Gründer der hebräischen Grammatik in Fez (Fas) Ostafrika, der früh aus seiner Heimat nach Cordova kam, wahrscheinlich, wie viele andere Gelehrte vor ihm, auf Veranlassung Chasdais, des edeln Förderers der jüdischen Wissenschaft daselbst. Er war ein Jünger des Sprachforschers und hebräischen Dichters Menachem ben Seruck. Nach einem Jahrzent wirkte er schon als angesehener Lehrer und zählte den berühmten Staatsmann und Gelehrten, den Fürsten Samuel Nagdela zu seinen Jüngern. Seine Leistungen auf dem Gebiete der hebräischen Sprachforschung waren sehr bedeutend; er stellte das System auf, wonach sämtliche Wörter der hebräischen Sprache auf drei Wurzelbuchstaben zurückzuführen seien und verfaßte in arabischer Sprache, welche bei den Juden in Nordafrika und in dem arabischen Spanien heimisch war, drei Bücher, in die er die Resultate seiner hebräischen Sprachforschung niederlegte. Von diesen ist das

---

[1]) Hadassi in Eschkol S. 25b. [2]) In Koslow wurde in neuster Zeit das Buch Masseoth Benjamin gedruckt 1834. [3]) Dukes Beiträge S. 26. Nach einem Zitat von dem Karäer Jephet daselbst. [4]) Daselbst S. 26 ein Zitat von Benjamin ben Jephet. [5]) Vergleiche Weiss, Tradition V. S. 69, Anmerkung 9.

eine über die ruhenden Buchstaben bei den Wurzelwörtern, Wortstämmen, d. h. die über die Zeitwörter mit schwachlautenden Wurzelbuchstaben und zwar mit einem ersten, zweiten oder dritten. Das andere behandelt die Stämme mit zwei gleichlautenden Konsonanten, Doppelbuchstaben, deren zweiter und dritter Wurzellaut völlig gleich sind. Das dritte endlich ist über die Vokal- und Tonzeichen, Sefer hanikud. Von den Gelehrten des 11. und 12. Jahrhunderts wurden diese Schriften hochgeschätzt und gleichsam als eine Offenbarung gepriesen, so von Moses Ibn Esra (s. d. A.), Abraham Ibn Esra (s. d. A.), Abraham Ibn Daud u. a. m. Mehreres siehe „Grammatik“.

Chananel, R, רבנו חננאל. Bedeutender Talmudgelehrter am Ende des 10. Jahrhunderts, Sohn des gelehrten Chuschiel, der zu den vier Gelehrten gehörte, die als Geldspendensammler auf einer Seereise von Bari nach Sabaste in Gefangenschaft gerieten und darauf von den Juden in Spanien, Alexandrien, Kairvan und Kahiro losgekauft wurden. Chuschiel kam nach Kairvan, einer Stadt, die als Sitz der jüdischen Wissenschaft bekannt war. Hier erhielt der später rühmliche Gelehrte Chananel seine Ausbildung und folgte seinem Vater als Vorsteher seines Lehrhauses, wo er den Ehrentitel „Unser Lehrer Chananel“, Rabenu Chananel, erhielt. Außerhalb Kairvans machte er sich durch seine Schriften rühmlichst bekannt. Chananel verfaßte Kommentare zu den biblischen Büchern und zu mehreren Talmudtraktaten, als zu den Traktaten Berachoth, Sabbat, Erubin, Roschhaschana, Joma, Taanith, Sukka, Megilla, Pesachim, Beza, Moed Katon, Jebamoth, Kethuboth, Kiddusсhin, Gittin, Sota, Makkoth, Aboda Sara, Chulin und Nidda. Es wurden von demselben gedruckt: der zu Pesachim[1]) und Makkoth.[2]) In der Bibliothek der Angelika zu Rom befinden sich noch Manuskripte dieser Kommentare und zwar Col. 127 von den Traktaten Jona, Megilla, Roschhaschna, Taanith, Sukka, Beza und Moed Katon. In Col. 128 daselbst sind die Kommentare zum Traktat Sabbat, Erubin, Pesachim und Chagiga. Die Bibliothek des British Museums zu London hat die Kommentare von Baba Kama, Baba Mezia, Sanhedrin, Makkoth und Schebuoth. Diese Kommentare sind in einem fließenden hebräischen Stile abgefaßt und werden in demselben auch Zitate aus dem Talmud Jeruschalmi angetroffen, welche die talmudischen Diskussionen verdeutlichen.[3]) Eine andere Eigenheit seines Kommentars ist die Kürze, er meidet jede Wiederholung und verweist gewöhnlich auf die Stellen, wo früher Erklärungen gegeben sind. In Kürze umschreibt er auch die Diskussionen im Talmud und will nur ein richtiges Verständnis des Ganzen erzielen und die Resultate der behandelten Themata angeben. Er benutzt die Schriften des Hai Gaon (s. d. A.), dessen Erklärungen und Entscheidungen ihm maßgebend sind. Häufig führt er Vernommenes, Tradiertes, an.[4]) In den Entscheidungen folgt er meist der erschwerenden Meinung. Eine größere Beachtung verdient seine Auffassung und Erklärung der hagadischen Stellen in den Talmuden. Er ist in derselben gegen jede buchstäbliche Erklärung betreffender Aussprüche und schlägt den Weg einer freien rationalen Erklärung ein, besonders bei den Stellen, wo Gott in menschlicher

[1]) Von J. Stern in Paris 1868. [2]) Herausgegeben von Rabbiner Dr. J. Hildesheimer in Berlin 1876, nach einer Abschrift von dem in der Angelika zu Rom sich befindlichen Manuskript. [3]) Hiermit folgte er der Mahnung des Hai Gaon (s. d. A.), der nach Eschkol (ediert von Auerbach Halberstadt) II. S. 49, sagt: „Wenn im Talmud Jeruschalmi etwas vorhanden ist, was dem Gesetze des babylonischen Talmuds nicht widerspricht, oder wenn es da etwas gut Motiviertes giebt, so achte man auf die Angaben des Talmud Jeruschalmi. [4]) Vergleiche die Zitate darüber in Berliners Biographie des Chananel, Leipzig 1876, S. 8.



Gestalt gezeichnet wird.[1]) In Berachoth S. 32b. werden die Worte: „er gestand Mose ein“, והודו לו למשה, im Sinne: „es dankte Gott dem Mose“, erklärt. Seine Erklärung des Ausspruches Berachoth S. 6b.: „Gott lege Tephilin“ dahin, daß Gott sich dem Propheten und den ausgezeichneten Männern offenbare, auch in ihrem wachenden Zustande in einem geistigen Gesichte“, hat auch Elieser ben Natan in Eben Haeser n. 124 und in Or Serua Hilchoth Kriath Schema n. 7 aufgenommen. Mit solchen Erklärungen kämpft er gegen die, welche sich Gott leiblich denken.[2]) Der Ausspruch in Baba mezia S. 59b, der R. Elieser ausrufen läßt: „Die Wände des Lehrhauses mögen es bezeugen“, wird als prophetischer Traum erklärt.[3]) Solche Erklärungen von ihm fanden besonders in Spanien Aufnahme und zwar durch Alphasi (s. d. A.) und durch Isaak ben Giath (s. d. A.), die sie in ihren Schriften zitieren. Außer seinen Kommentaren ist noch eine Schrift von ihm, betitelt: המקצעות, zu erwähnen, ein Sammelwerk von Gesetzen (ספר הדינים[4]), welches die Gesetze bald nach den Halachoths, bald nach den Traktaten des Talmuds ordnet, wo sich zahlreiche Responsen von den Gäonim vorfinden. Nächst seinem Talmudkommentar haben wir noch von seiner Exegese der biblischen Bücher zu sprechen. In derselben ist er ebenfalls weniger selbstschöpferisch, aber mehr reproducierend. Er schwankt zwischen dem sogenannten Derusch, d. i. der agadischen Auslegung und der einfachen wörtlichen Auffassung. Er wird bald von dieser Erklärungsweise, bald von jener beherrscht und befindet sich in der Mitte dieser Gegensätze ohne zur Klarheit zu gelangen. Doch bemerkt man bei ihm eine gewisse Vorliebe für den einfachen Wortsinn, פשט. Zitiert werden seine Schriftauslegungen von Menachem b. Salomo in seinem Kommentar שכל טוב;[5]) von Bachja (Bechai) ben Ascher in seinem Kommentar zum Pentateuch, wo ganze Stellen desselben angegeben werden[6]) und bei mehreren Andern.[7]) Zur Litteratur über Chananel gehörten die Biographie Chananels von Rappaport in den Bikkure Haitim, Jahrgang 1831 und die von Dr. Berliner in der Schrift „Migdal Chananel“. Mehreres siehe: „Exegese“ und „Talmudstudium“.

Charisi, Jehuda Salomo ben Charisi, Alcharisi, יהודא בן שלמה חריזי. Berühmter Dichter der neuhebräischen Poesie zu Toledo (1170—1235), der die Reihe der spanischen Dichter, die durch Anmut der Sprache und die Gewandtheit im Ausdrucke klassisch genannt zu werden verdienen,[8]) schließt. Von seinem Bildungsgange und der spätern Lebensgeschichte wissen wir wenig. Er verstand Talmud, machte sich auch mit den Systemen der Philosophie vertraut, aber am mächtigsten zogen ihn die poetischen Arbeiten seiner Zeitgenossen an. Er war mittellos, daher auf die Freigebigkeit seiner Glaubensgenossen angewiesen. In seinen Gedichten beklagt er sein Geschick und schmäht die Hartherzigkeit der Reichen.

„Damals“, klagte er, „als des Sanges Meister Mose und Jehuda lebten[9]),
„Und auch Salomo Gebirols Klänge auf und nieder schwebten,
„Fanden edle Männer sie, Freunde der Dichtkunst und Harmonie,
„Doch, als ich geboren wurde, schlug kein edles Herz mehr;
„Fanden sie blumige Auen, fand ich Wüste, öde und leer.[10])

---

[1]) Siehe Nr. 110—119 der Responsen der Geonim edit. Lyk, wo der Kommentar des R. Chananel zu den stark anthropophormistischen Stellen angegeben ist. [2]) Mehr dergleichen Erklärungen hat Rappaport gesammelt in seiner Biographie von Chananel Note 14. [3]) Vergl. Juchasin voce ר׳ אליעזר הגדול S. 33 edit Philipowski. [4]) Genannt wird diese Schrift in Or Serua I. S. 167a. [5]) Siehe Zunz, Zur Geschichte und Litteratur S. 71. Litteraturblatt des Orients VII. S. 431. [6]) Zusammengestellt finden sich dieselben in Rappaports Biographie Chananels im Anhange S. 34—55; ebenso bei Berliners Biographie des Chananel S. XXII. und XXIII. [7]) Daselbst. [8]) Siehe: „Poesie, neuhebräische“. [9]) Mose Ibn Esra (s. d. A.) u. Jehuda Halevi (s. d. A.). [10]) Sulzbach in Winters Litteraturgeschichte III. S. 156—157.

Oft sandte er den Wohlhabenden seine Gedichte zu, aber, er klagte, sie legen dieselben wie nutzloses Zeug bei Seite, auf der Jagd nach Geld ist ihnen der Sinn für das Schöne und Erhabene abhanden gegangen. Es wurden ihm Versprechungen gemacht, die man nicht erfüllte. Der Lauf seines fernern Lebens war dem des gelehrten Abraham Ibn Esra ähnlich. Wie dieser brachte auch er sein Leben auf Reisen zu. Er bereiste von Barzelona aus das übrige Spanien, Frankreich, Narbonne, Marseille u. a. O. Darauf machte er sich nach Aegypten, Alexandrien, später nach Palästina, Jerusalem, Safed, Damaskus u. a. O., endlich nach Persien, wo er die Gräber Ezechiels, Esras u. a. m. besuchte. Von da kam er nach Griechenland, bis er über England 1218 zurückkam, wo er im Jahre 1235 starb.[1]) Auf diesen Reisen waren poetische Arbeiten seine Hauptthätigkeit, nebenher hat er auf Aufforderung noch andere Arbeiten angefertigt. Auf Verlangen des Rabbiners zu Marseille hat er den Mischnakommentar von Maimonides, der in arabischer Sprache abgefaßt war, nämlich den von Seder Seraim und den von Seder Moed hebräisch übersetzt. Ferner übersetzte er das arabisch geschriebene Buch: „Sinnsprüche der Philosophen" מוסרי פילוסופים ins Hebräische. Auch das philosophische Werk „More Nebuchim", das in arabischer Sprache abgefaßt war, übersetzte er, wovon noch die ersten Teile vorhanden sind. Auch eine hebräische Grammatik verfaßte er, von der jedoch sich nur das Titelblatt erhalten hat. Seine Haupt- und Lieblingsbeschäftigung war, wie schon erwähnt, die Dichtkunst. Zahlreich sind seine Gedichte. Er besang den frühern Glanz Zions, auch dessen spätern Fall; dichtete über die Unterredung der Seele mit dem Geist und dem Körper u. a. m. Daß die hebräische Sprache Wohllaut, einen Reichtum von verschiedenen Ausdrucksweisen, deren Gelenkigkeit nach beliebigem Gebrauch gehandhabt werden kann, bewies er durch sein größeres Werk: „Tachkemoni". Dasselbe ist ein poetischer Roman, der in 50 Makamen, Pforten oder Abschnitten zerfällt. Zwei Personen treten in demselben auf; ein Abenteurer, Namens Cheber Hakeni und ein zweiter, Heman Haesrachi, der mit ersterm seine Gedanken austauscht. Die Gespräche zwischen beiden erstrecken sich auf alles mögliche, über der Menschen Weisheit und Thorheit, Laster und Tugend, auch über das Gebet, den Vorbeter, die Seele, den Verstand, den Wein, den medizinischen Charletan, die jüdischen spanischen Dichter, die Länder und die verschiedenen Gegenden, die er bereiste u. a. m. Ebenso verwendet er in demselben seine gemachten Erfahrungen auf den Reisen u. a. m. Am wichtigsten sind der 3. und 18. Abschnitt (Makame) über die Dichter der Gegenwart und Vergangenheit, die kritisch behandelt und angeführt werden. Der Dichter erscheint da als Kenner der Litteratur und feinfühlender Kritiker. Einen trefflichen Humor und eine Gedankenfülle haben die zwei Makamen von Ameise und Floh und von dem zweideutigem Briefe. Der Professor Dr. Kämpf in Prag und der Rabbiner Dr. Abraham Geiger haben treffliche deutsche Uebersetzungen von diesen Makamen geliefert. Mehreres siehe „Poesie, neuhebräische".

Chasdai ben Isaak, ben Esra Ibn Schaprut, חסדאי בן יצחק (915—970[2]). Ausgezeichneter Gelehrter, Leibarzt und genialer Staatsmann am Hofe der Kalifen Abderrhaman III., 911—961 und Alhakim I., 961—976, in Cordova, deren Ratgeber und Vermittler von Staatssachen er war. Auch die jüdische Wissenschaft fand an ihm ihren edeln Förderer, ebenso erwies er sich als eifriger Beschützer seiner Glaubensgenossen und als wahrer Mäcen der jüdischen Gelehrten und ihrer wissenschaftlichen Leistungen. Von der Jugendgeschichte, der Erziehung und Bildung

[1]) Zunz, Benjamin Tudela T. II. Nr. 45. [2]) Nach anderen lebte er bis gegen 990

dieses merkwürdigen Mannes wissen wir nur wenig. Er war ein Sprößling der edeln Familie Ibn Esras in Cordova; sein Vater Isaak wohnte in Jaen, der wohlhabend und freigebig war und ebenfalls die jüdische Wissenschaft förderte. Mit diesen Eigenschaften war er für seinen Sohn ein treffliches Vorbild. Er studierte Medizin und Sprachwissenschaft, lernte mehrere Sprachen, auch die lateinische, die in Cordova niemand kannte. Mit Vorliebe vertiefte er sich in die Arzneiwissenschaft und erfand eine Art Theriak, ein Universalmittel unter dem Namen Faruk. Auch in den Sprachen und in der Diplomatie erlangte er früh Meisterschaft, die ihn zum gewandten und genialen Staatsmann machte. So zog er die Aufmerksamkeit hochgestellter Persönlichkeiten auf sich. Der Kalife Abderrhaman III., dessen Leibarzt er war, lernte seine diplomatische Gewandtheit kennen und ernannte ihn zu seinem Dolmetscher in Staatsgeschäften 940. Später erhob man ihn zum Leiter der Finanzen und zum Führer der ausländischen Gesandtschaften. Durch seine Hand gingen die Landeseinnahmen für Produkte und Zölle, die in die Staatskassen flossen. Die auswärtigen Gesandtschaften hatten sich bei ihm anzumelden, von deren Eintreffen er dem Kalifen berichtete. Ihre Geschenke und Diplome nahm er entgegen und überreichte ihnen zuletzt die Gegengeschenke. In Begleitung des Hauptbotschafters wurde er als Gesandtschaftsrat an die christlichen Höfe gesandt.[1]) Einen Beweis seiner diplomatischen Tüchtigkeit legte er ab, als er nach eingeleiteter Unterhandlung im Jahre 958 mit dem entthronten Könige von Leon, Don Sancho, Sohn des Ramir und mit dessen Onkel Don Garcia Sanchez und der Mutter Tota, es dahin brachte, daß beide, Sancho und Tota, nach Cordova in Begleitung von Geistlichen und den Großen kamen und den Beistand des Kalifen Abderrhaman nachsuchten. Das Bündnis kam zu Stande, aber um den Preis der Rückgabe der Festungen, die früher dem spanischen Kalifat entrissen wurden. Es wurde ein dauernder Frieden abgeschlossen. Der Kalife belohnte Chasdai, er übergab ihm noch mehrere Aemter, in denen er dem Staate nützlich werden konnte. Die Gelegenheit dazu war bald da. Abderrhaman schickte eine Gesandtschaft an den deutschen Kaiser Otto I. In dem Gesandtschaftsschreiben bediente er sich einiger unpassender Ausdrücke gegen das Christentum. Darauf sandte der Deutsche Kaiser eine Gegengesandtschaft mit Johann von Gorze an der Spitze mit einem Schreiben, worin ebenfalls Ausfälle gegen den Islam vorkamen. Der Kalife, der eine gleiche Erwiderung erwartete, beauftragte Chasdai, nach dem Inhalt des Gesandtschaftsschreibens zu forschen. Der gewandte Staatsmann verstand in mehreren Gesprächen den Inhalt des Schreibens zu erfahren. Darauf ließ der Kalife den Gesandten ein ganzes Jahr auf Audienz warten, er bewog endlich mit Hilfe des Bischofs von Cordova den Gesandten von Gorze, sich ein anderes Gesandtschaftsschreiben vom Kaiser kommen zu lassen. Johann von Gorze, der kurz vor seinem Tode seine Erlebnisse niederschrieb, berichtet in denselben, daß sie (die Gesandten) niemals einen klügeren Menschen gesehen oder gehört hätten als dieser Jude Chasdai es war. Bald kam eine dritte Gelegenheit für Chasdais Thätigkeit. Der griechische Kaiser in Konstantinopel, Konstantin VIII., suchte diplomatische Verbindung mit dem mächtigen Kalifen in Cordova anzuknüpfen. Eine feierliche Gesandtschaft schickte er nach Cordova 944 mit kostbaren, reichen Geschenken, darunter ein Buch des Dioskorides über die einfache Heilung. Heilmittel, welche der Kalife und sein medizinisches Kollegium gewünscht hatten. Das Buch jedoch, das in griechischer Sprache abgefaßt war, konnte niemand lesen. Es mußte ein Mönch nachgesandt werden, der es lateinisch übersetzte, worauf Chasdai es wieder aus dem Lateinischen ins Arabische übertrug. Durch Chasdais

[1]) Nach einem Zitat bei Graetz Geschichte V. Note 1.

Bemühung war das Buch eine ärztliche Quelle für die arabische Heilkunde. Die vielen andern Verbindungen, die Chasdai für seinen Herrn anknüpfte, erstreckten sich bis nach dem fernen Osten und den slawischen Reichen. Es gingen Gesandtschaften hin und zurück, welche den gegenseitigen Verkehr und das Vertrauen befestigten. Dieselben überbrachten ihm auch Nachrichten von den in den fernen Gegenden wohnenden Juden, auch von einem jüdischen Reiche, das von einem jüdischen König regiert wird. Es war das Reich der Chazaren, das im 10. Jahrhundert seine höchste Blüte erreicht hatte. Chasdai hörte schon in seiner Jugend von einem solchen Königtum, was er jedoch für ein Märchen hielt, er war daher von dieser Nachricht ganz ergriffen und wandte derselben seine volle Aufmerksamkeit zu. Was Chasdai infolge dieser Kunde unternommen, darüber verweisen wir auf den Artikel „Chazarenreich". Auch nach dem Tode dieses Kalifen stand er noch bei dessen Sohn und Nachfolger Alhakim in hohem Ansehn; er bestätigte ihn ferner in seinen Würden und fügte noch den Rang als wirklicher Staatsdiener hinzu. Auch ihm leistete er segensvolle Dienste. Wir hören darüber:

„Mit Gottes Beistand siegte er wie ein Held
„Und eroberte durch der Rede Gabe Länder und Städte,
„Ohne Schwertstreich und Lanzenwurf.[1])

Auf dieser erstiegenen Höhe seines Ansehns vergaß er nicht seine Glaubensgenossen; für das jüdische Volkstum und seinen Beruf zu wirken, war sein unvertilgbarer Wunsch, der ihn nie zur Ruhe kommen ließ. Er wurde ein hingebender Beschützer desselben in seiner leiblichen und geistigen Existenz. In der jüdischen Gemeinde zu Cordova galt er als eine Oberhoheit von richterlicher und politischer Bedeutsamkeit.[2]) Auch den Juden auswärts wendete er seine volle thatkräftige Aufmerksamkeit zu. Von seinem Briefe an den jüdischen König Joseph im Chazarenreich haben wir im Artikel „Chazarenreich" berichtet. Auch mit den Lehrhäusern in Sura setzte er sich in Verbindung und sandte an dieselben reiche Geschenke zur Erhaltung des Gaonats (s. d. A.), daselbst. Als Anerkennung dieser Gunstbezeigung ernannten ihn die Schulvorsteher in Sura zum Oberhaupt des Schulhauses, ריש כלה. Bei dem Empfange auswärtiger Gesandten erkundigte er sich nach den Juden und deren Verhältnissen in ihren Ländern und suchte dieselben für sie günstig zu stimmen. Um die jüdische Wissenschaft in Spanien zu heben kaufte er hebräische Bücher an, berief jüdische Gelehrte und unterstützte ihre wissenschaftlichen Arbeiten. So erwies er sich als wahrer Mäcen der jüdischen Litteratur und deren Männer. Von Dossa, dem Sohne Saadja Gaons in Sura, erbat er sich eine Biographie seines großen Vaters. Ein anderer Gelehrter, mit dem er erst schriftlich verkehrte, war Dunasch ben Tamim (s. d. A.), von dem er sich die astronomische Berechnung des Festkalenders anfertigen ließ. Vier jüdische Gelehrte aus Babylonien gerieten in Gefangenschaft und wurden von den Juden der verschiedenen Gegenden losgekauft und in Freiheit gesetzt. In Cordova war es unser Chasdai, der einen von ihnen Namens Moses loskaufte und ihn später zum Schuloberhaupt eines Lehrhauses einsetzte. Durch ihn machte er die spanischen jüdischen Gemeinden von dem Lehrhause zu Sura unabhängig; sie hatten nun ihr eigenes talmudisches Lehrhaus mit einem Schuloberhaupte. Ein ferneres Werk zur Hebung der Kunst und Wissenschaft unter den Juden war die Berufung von Dichtern und hebräischen Sprachforschern nach Cordova, erst des Menachem ben Seruk und später des schon genannten Dunasch ben Labrut, über beide und deren Verhältnis zu Chasdai bitten wir die Artikel „Menachem ben Seruk" und „Dunasch

[1]) S. D. Lazzato Beth Haozar p. 24. [2]) Vergleiche Sefer hakabbala von Abraham Ibn Daud edit. Amsterdam S. 70.



ben Labrut" nachzulesen. Wir geben hier die Würdigung seiner Verdienste bei den Dichtern seiner und der spätern Zeit in deutscher Uebersetzung. Dunasch ben Labrut (s. d. A.) und Menahem ben Seruk (s. d. A.) nennen ihn: „Das Heil und das Licht der Söhne der Lehre"; „Ein Held für die Ueberlieferung der erhabenen Thora". Die Jünger des Erstern sangen von ihm:

„Er nahm von seinem Volke das drückende Joch,
„Weihte ihm seine Seele und nahm es ins Herz.
„Zerbrach die Geißel, die es verwundete
„Und schreckte dessen herzlose Bedrücker von ihm zurück.
„Der Unvergleichliche sandte ihn seinem Ueberreste
„Zum Troste und zum Heil!"[1])

Ausführlicheres lesen wir bei Charisi, dem Dichter des 13. Jahrhunderts: „Chasdai, der Fürst, Isaaks Sohn, er weilt nun an Gottes Thron, der allen zuströmen ließ Segen und hohen Lohn". Der Fürst ließ laut verkünden: „Wer Gottes ist, komm herein, seine Sorge ist mein!" Und wohin die Stimme erklang, nach Edom und Arabien, nach Osten und Westen, da sammelten sich zu ihm alle Künstler und Lehrer von Rang. Nun blitzen und wettern alle kühnen Geister, in edlem Wissenskampf vor dem herrlichen Meister, und er eiferte sie an, zu wirken in Wissenschaft mit Geist und Kraft. . . . Ja, damals gab's der Wissenschaft Jünger und Kenner, denn sie hatten an Chasdai einen Schützer und Gönner!"[2])

Chasdai Creskas, חסדאי בן אברהם בן חסדאי בן יהודה. Bedeutender Gelehrter, gründlicher Religionsphilosoph der Juden Spaniens, wohnhaft in Barzelona, später in Saragossa (geb. 1340, gest. 1410). Sprößling einer angesehenen, gelehrten Familie und Jünger des berühmten Talmudgelehrten Nissim ben Reuben in Barzelona. Er eignete sich neben der talmudischen Gelehrsamkeit auch eine gründliche philosophische Bildung an und war mit den damals bekannten philosophischen Systemen vertraut, trotzdem bewährte er sich als origineller Denker. Seine spätere vielseitige Beschäftigung hinderte ihn, ein Rabbineramt zu bekleiden. In Aragonien lebten die Juden unter Don Pedro IV. und Juan II. in günstigeren Verhältnissen als die in Castilien. Chasdai stand wegen seiner Bildung und Wohlhabenheit in Verkehr mit den Granden des Landes, so daß er oft unter Juan II. in wichtigen Fragen mit zu Rat gezogen wurde; auch in andern angesehenen größern Kreisen war seine Persönlichkeit von Einfluß, wo er in verwickelten wichtigen Verhältnissen zur Entscheidung angerufen wurde.[3]) Nichtsdestoweniger wurde er wegen einer falschen Anschuldigung mit seinem Lehrer Nissim und dem gelehrten Isaak ben Scheschet eingekerkert, aber bald mit ihnen wieder in Freiheit gesetzt. Chasdai stand auch einem Lehrhause vor und zählte zu seinen Jüngern eine Anzahl von später sehr berühmten Männern, als: Joseph Albo (s. d. A.), Matitja Hajizhari, Serachja Halevi u. a. m.[4]) Höchst sonderbar erscheint es, daß er sich von dem Messiasschwindler (s. Messiasse) Jakob Altarsono in der Stadt Cisneros bethören ließ und dessen Anhänger wurde. Der Schwindel wurde entdeckt und der angeklagte Messias erlitt ein klägliches Ende. Von seiner schriftstellerischen Thätigkeit sind besonders drei verdienstvolle Schriften zu nennen: 1. die über die Verfolgung der Gemeinde in Perpignan, verfaßt im J. 1391;[5]) 2. die zur Beleuchtung der christlichen Dogmen, in spanischer Sprache geschrieben im J. 1398 und benannt „Tratado", eine Art Apologetik

---

[1]) Nach dem Gedichte von den Jüngern Menahem Seruks, Beth Haozar S. 23. Siehe Graetz, Geschichte V. [2]) Nach Geiger S. 87 u. 88 I., „Das Judentum und seine Geschichte". [3]) Graetz, Geschichte VIII., Nonte 2 S. 414. [4]) Daselbst. [5]) Abgedruckt in Wieners Schebet Jehuda als Beilage daselst.

(s. d. A.), eine Darlegung der Gründe, weshalb die Juden in ihrer Religion beharren und keine Christen werden. Diese Schrift hat Joseph Ibn Schemtob unter dem Titel בטול עקרי נוצרים hebräisch übersetzt. Er spricht in derselben von der Unbegreiflichkeit der wichtigsten christlichen Dogmen, denen die Glaubenssätze des Judentums gegenüber gestellt werden, die mehr dem menschlichen Verstande zusagen. Das spanische Original dieser Schrift ist uns verloren gegangen. Die Abfassung derselben geschah auf Aufforderung christlicher Granden, weshalb er sie in spanischer Sprache abfaßte.[1]) Endlich nennen wir die dritte Schrift als die vorzüglichste und verdienstvollste, nämlich: Or Adonai, אור ה׳, Licht Gottes, ein religionsphilosophisches Werk, das die Einleitung zu einem größern Werke über Judentum bildet. In der Vorrede sagt er: „Ich beabsichtige, ein Werk zu arbeiten von den Ideen, Gesetzen u. s. w. des Judentums, wie es Maimonides gethan". Die genannte Schrift „Licht Gottes", Or Adonai, wurde 1556 in Ferrara gedruckt; später 1860 in Wien und noch später in Leipzig. Im Jahre 1866 ließ Dr. M. Joel eine Monographie über dieselbe erscheinen, in der er den geschichtlichen Einfluß derselben auf Spinoza darthut. Die Schrift „Licht Gottes" hat vier Traktate, von denen spricht der erste über die Lehre von Gott, das Grundprinzip der Religion; der zweite über die fundamentalen Glaubenslehren; der dritte von den andern Lehrsätzen, die zwar keine fundamentalen des Judentums sind, aber gekannt werden müssen, und endlich der vierte von den Lehren, über die man sich nach Ermessen entscheiden kann. Im Ganzen erweist er sich in dieser Schrift als ein origineller, scharfsinniger Denker; er erkannte die Schwächen der in seiner Zeit herrschenden Philosophie nach dem System des Aristoteles und sagte sich von derselben los. Spinoza erwähnt ihn nnd nimmt von ihm Mehreres in seine Philosophie auf.[2]) Wir verweisen darüber, sowie über die Philosophie Chasdais überhaupt auf den Artikel „Religionsphilosophie".

Chazaren oder Kozaren, כוזרים; **Chazarenkönig**, מלך כוזרים. Angehörige eines finnischen Volksstammes am Kaspisee, an der Mündung der Wolga, in der Nähe von Astrachan, welche ein Reich zwischen dem kaspischen und dem schwarzen Meere gründeten, dessen Könige den Titel Chakane oder Chagane führten. Später überstiegen sie den Kaukasus und eroberten die Krimhalbinsel, die von da „Chazarien" hieß. Von da erstreckte sich ihre Macht nach den fernsten Ländern, so daß auch die Kaiser in Konstantinopel ihren Königen Tribut zahlten; auch die Bulgaren und andere Völker gehörten zu ihren Vasallen. Mit den Arabern führten sie siegreiche Kriege. Mit den Juden und den Bekennern des Islams kamen sie darauf durch ihre Handelsbeziehungen mit den ferneren Völkerschaften in Berührung, deren Religion sie kennen lernten. Das Christentum kannten sie schon früher, sie selbst waren Heiden. Die Juden waren bald bei ihnen als Kaufleute, Dolmetscher, Aerzte und Ratgeber am chazarischen Hof, gekannt und beliebt; sie verstanden den Chazaren Verehrung für ihre Religion einzuflößen. Der König der Chazaren war für das Judentum so sehr eingenommen, daß er bald die Bekehrung seiner Umgebung und später des ganzen Volkes zum jüdischen Glauben bewirkte. So wurden im 8. Jahrhundert die Chazaren Bekenner des Judentums. Wie das geschehen, darüber wird folgendes erzählt. Bulam, der König der Chazaren, dem der Götzendienst seines Volkes zuwider war und der denselben später verboten hatte, hatte einen Traum, in welchem ihm, wenn er sich zum wahren Gott bekennen werde, Sieg über die

[1]) Siehe Graetz, Geschichte VIII., Note 2 S. 411. [2]) Siehe die zitierte Schrift von Dr. M. Joel.



Araber und Reichtum verheißen wurde. Aehnliches träumte auch sein Unterkönig Peg. Und wirklich errang er bald darauf in einem Kampfe gegen die Araber den Sieg und eroberte im Jahre 731 die aramäische Festung Ardebil. Es beschlossen nun der König und der Unterkönig sich zur jüdischen Religion zu bekennen. Die Kalifen des Islams und der byzantinische Kaiser, die davon Kunde erhielten, sandten Abgeordnete und Religionskundige mit reichen Geschenken an den König der Chazaren mit dem Ersuchen, er möge sich zu ihrer Religion bekennen. Daraufhin ordnete er Religionsdispute zwischen den Vertretern der drei Religionen an. Dieselben stritten lange miteinander, ohne den König von ihrer Religion zu überzeugen. Da entschloß er sich zu einem andern Mittel. Er berief den christlichen Geistlichen zu sich und frug ihn, ob er sich zum Islam bekennen solle. Da antwortete er, zum Islam? doch lieber zum Judentume, da dieses doch die alten Offenbarungen hat. Nun lud er auch den Vertreter des Islams zu sich und frug ihn, ob er die Annahme der christlichen oder der jüdischen Religion empfehlen werde. Die jüdische würde ich empfehlen, war seine Antwort, denn diese ist älter und vortrefflicher. Der König ließ nun dem byzantinischen Kaiser und dem Kalifen benachrichtigen, daß ihre eigenen Gesandten ihm zur Annahme der jüdischen Religion geraten, zu der er sich nun bekennen wolle. Es bekannten sich nun der König und der Unterkönig mit ihren Hofangehörigen, später auch das ganze Chazarenvolk zum Judentum.[1]) Der jüdische Weise, der bei seiner Bekehrung thätig war, hieß Isaak Sangari.[2]) Es waren erst 4000 Mann, die das Judentum annahmen, aber später war es das ganze Volk. Auch von den Vasallenkönigen des Chazarenreiches nahmen mehrere den jüdischen Glauben an.[3]) Ausdrücklich wird dies vom Könige des Landstriches Semander, an der Westküste des Kaspisees, erzählt.[4]) Der spätere Chazarenkönig Obadja berief jüdische Gelehrte, gründete Lehrhäuser und führte den Gottesdienst in der Gestalt der ältern Gemeinden ein.[5]) Nach dem Tode dieses Königs regierte noch eine große Anzahl jüdischer Könige, die Chagane genannt wurden. Unter ihnen herrschte im Chazarenreich vollständige Rechtsgleichheit auch für Nichtjuden. Ein oberster Gerichtshof war aus sieben Richtern, von denen zwei Juden, zwei Muhamedaner, zwei Christen und einer ein Heide waren, letzterer für die Bulgaren und Russen. In Europa herrschte unter den Juden nur eine dunkle Kunde von der Existenz eines selbständigen jüdischen Reiches im Lande der Chazaren. In Spanien interessierte sich für diese Kunde der jüdische Staatsmann Chasdai Ibn Schaprut. Bei den Gesandtschaften aus weiter Ferne, die er zu empfangen hatte, erkundigte er sich über die Existenz eines solchen Reiches. Es gelang ihm endlich von einem Gesandten von Charosan, östlich vom Kaspisee, zu erfahren, daß es einen jüdischen König im Chazarenlande gebe. Diese Nachricht bestätigten ihm auch die byzantinischen Gesandten und fügten hinzu, daß dieser König „Joseph" heiße. Ihr Land sei von ihnen nur 15 Tagereisen entfernt, sie stehen mit ihrem Reiche in Handelsverbindung, kennen die Chazaren als ein mächtiges, kriegerisches Volk. Chasdai war voller Sehnsucht, mit diesem jüdischen Könige in Verbindung zu treten; er fertigte ein Huldigungsschreiben an ihn aus, in welchem er nun nähere Auskunft von seinem Reiche und seinem Volke bat. Zum Abgesandten wählte er einen Juden, Namens Isaak ben Nathan, den er mit reichen Mitteln, Gefolge

[1]) Nach dem Brief des Chazarenkönigs an Chasdai Ibn Schaprut. Auch Albekri erzählte ähnliches nach der Mitteilung von Dufremery im Journal Asiatique. Vergl. Graetz, Gesch. V. S. 224, Anmerkung 1. [2]) Nachmani kennt ihn schon, Colloquium edit. Jellinek S. 14; siehe Rappoport Kerem chemed V. S. 297. [3]) Vergl. Ibn Foszlan bei Fraehn de Chazaris p. 484 und 597. [4]) Daselbst. [5]) Nach dem Brief des Chazarenkönigs an Chasdai Ibn Schaprut.

und Empfehlungsbriefen an den befreundeten Hof in Konstantinopel versah. Er ließ ihn mit dem Gesandten Abdul Rhamans nach Konstantinopel abreisen. Der griechische Kaiser nahm den jüdischen Abgesandten gut auf, hielt ihn jedoch listig ein halbes Jahr hin und schickte ihn endlich nach Spanien zurück. In einem Schreiben an Chasdai gab er das Gefahrvolle der Reise dahin als Grund zur angeratenen Rückreise an. Chasdai, voll Aerger darüber, sah sich bald um eine andere Gesandtschaft um, die ihren Weg über Jerusalem, Nisibis und Westarmenien nehmen sollte. Zu diesen neuen Gesandtschaften gehörten zwei Juden Mar Saul und Mar Joseph, die einer soeben in Cordova eingetroffenen Gesandtschaft des slawischen Königs Hunu angehörten. Das Schreiben war wahrscheinlich von Menachem ben Seruk angefertigt. Der Inhalt desselben war, zu erfahren, ob denn wirklich in einem Lande die Juden nicht unter fremder Oberherrschaft lebten. Sollte dies in seinem Lande sein, so würde er alle Ehren hier gering achten und zu ihm hineilen, um sich vor einem Könige von Israel niederzuwerfen und sich an seiner Macht und Größe zu erfreuen. Er bittet Auskunft über alles mögliche seines Reiches und von welchem Stamme die Chazaren sich rechnen, auch ob die hebräische Sprache bei ihnen eingeführt sei u. a. m. Vielleicht habe er Kunde, zu welcher Zeit der Erlöser kommen werde. Er schließt mit dem Brudergruß an den König. Das Schreiben gelangte durch Jakob ben Elasar an den König der Chazaren. Er war hoch erfreut über dasselbe. Die Chazaren verstanden Hebräisch und bedienten sich desselben in ihrer Korrespondenz. Der König antwortete herzlich: er freue sich ungemein über das Schreiben. In Bezug auf seine Anfragen berichtete er, daß die Chazaren nicht von den Israeliten abstammen, sondern von Togarma; die Ugier, Tiras, Avaren, Uson, Tarnier, die Bulgaren u. a. m. sind stammverwandt. Sein Urahn Bulam habe sich zum Judentum bekehrt, die nachfolgenden Könige führten von da ab hebräische Namen. Er beschreibt den Umfang seines Reiches und die Völker, die ihm unterwürfig sind. In Bezug auf die Zeit der Erlösung wisse auch er nichts bestimmtes. Wie Du, schreibt er zuletzt, sehne auch ich mich, Dich und Deine Weisheit kennen zu lernen. Könnte dies geschehen, so wärest Du mir ein Vater und ich Dein Sohn. Dir würde ich die Leitung des Staates übergeben. Chasdai erhielt dieses Antwortschreiben nach mehreren Jahren. Man freute sich, daß noch Juden ein eigenes Reich inne haben. Juda Halevi hat diesen Bekehrungsvorgang zur Unterlage seines philosophischen Werkes Cusari, „Al. Cazari“, gemacht. Beide Briefe sind dem Werke vorgedruckt. Aber auch extra sind sie mehreremal gedruckt und übersetzt worden.

Chivi Albalchi,[1] חיוי. Der Wiedereinzug der griechischen Philosophie in die Judenheit des 9. Jahrhunderts in Aegypten, Babylonien und Spanien unter der arabischen Herrschaft, das Wiederbekanntwerden derselben mit den phiosophischen Forschungen und Geistesproduktionen der alten Weisen Griechenlands, eines Plato, Aristoteteles u. a. m.[2]) hat unter ihnen eine Zeit der freiern Forschung, Aufklärung und der Geistesaufregung überhaupt hervorgebracht, die an dem überkommenen Judentum mit seinen Lehren und Gesetzen stark rüttelte, das heilige Schrifttum desselben mit seinem Inhalte mißkreditierte, zur Vernachlässigung der religiösen Praxis führte und die Bildung verschiedener Sekten veranlaßte.[3]) Alles das, was bei den Juden in Alexandrien vor mehreren Jahrhunderten infolge ihres Bekanntwerdens mit griechischer Bildung, der Denk- und Anschauungsweise derselben, vorging, die Umwandlung ihrer altjüdischen Lebensweisen, ihres Studiums des Schrifttums der

[1]) Aus Balch im ehemaligen Baktrien. [2]) Siehe „Philosophie und Judentum“. [3]) Siehe „Sekten“.



griechischen Philosophie u. a. m. wiederholte sich nun bei einem großen Teil der Juden in genannten Ländern. **Chivi Albalchi** oder **Alkalbi** wird als die Persönlichkeit gekannt, die eine Schrift gegen die Glaubwürdigkeit des Geschichtlichen, Gesetzlichen im Pentateuch abfaßte, in der er 200 Thesen, Zweifel und Fragen, aufstellte. Er erlangte mit dieser Schrift solchen Anklang und nachhaltige Wirkung, daß es noch nach einem halben Jahrhundert im Bezirke des Gäonats von Sura Lehrer gab, welche den Lehren Chivis huldigten und dieselben in ihren Schriften verbreiteten.[1]) Chivi erklärte die Wunder in der Bibel als Naturereignisse. So geschah der Durchzug der Israeliten durch das Meer infolge von Ebbe und Flut;[2]) er hielt das Manna der Israeliten in der Wüste für ein Harz der Bäume[3]) u. a. m. Seine Fragen, die er aufstellte, waren: „Wozu hätte Gott den Aufenthalt unter den reinen Engeln verlassen und den bei den Menschen gewählt?“[4]) Ferner: „Wozu wählte Gott die Opferdarbringung? bestimmte die Schaubrote? wozu die Lampen?“ u. a. m.[5]) Er bemerkte zu der biblischen Angabe: „Das Gesicht Moses strahlte hornartig“, daß Moses Gesicht infolge des Fastens hornartig geworden.[6]) Ferner bekämpfte er die Annahme der Weltschöpfung aus nichts und behauptete dagegen, sie sei aus vorhandenen Urstoffen hervorgegangen u. a. m. Doch bald erhoben sich gegen derartige Annahmen und Lehren die bedeutendsten Gelehrten als: Saadja Gaon, Salomo ben Jerucham, Abraham Ibn Esra, sie widerlegten dieselben und wiesen sie zurück. Mehreres siehe: „Salomo ben Jerucham“ und „Saadja Gaon“.

D.

David Kimchi, דוד קמחי, genannt Redak.[7]) (Geboren 1160, gestorben um 1235.) Verdienstvoller Gelehrter der hebräischen Sprachwissenschaft, gründlicher Grammatiker, Lexikograph und Bibelexeget, der in diesen Wissensfächern bei Juden und Christen Anerkennung und Verehrung gefunden. Von seiner Lebensgeschichte wissen wir nur, daß er in der Provence zu Narbonne 1160 geboren wurde, sein Vater, der ihm früh gestorben, war Joseph Kimchi, ebenfalls bekannt als hebräischer Sprachkenner und Sprachforscher; er hatte noch zwei gelehrte Brüder, Jehuda und Mose Kimchi, die er jedoch überragte; er verstand ihre wissenschaftlichen Arbeiten zu vervollständigen und zu einem gewissen Abschluß zu bringen. Sein Hauptwerk in der hebräischen Sprachforschung ist das Buch „Michlol“, מכלול, bestehend aus zwei Teilen, von denen der erste die Grammatik der hebräischen Sprache behandelt und der andere ein Wörterbuch derselben ist. Letzteres wurde später extra: „Buch der Wortstämme“, Sefer Hascheraschim, ספר השרשים, genannt, während man unter „Michlol“ nur die Grammatik verstand. Von seinen andern schriftstellerischen Leistungen nennen wir seine Bibelexegese. Er verfaßte einen Kommentar zu den Büchern der Chronik, den Psalmen, den ersten und letzten Propheten. Von dem Kommentar zum Pentateuch kennt man nur den zum ersten Buch, der nicht einmal vollständig da ist. In den Kommentaren zu den Propheten und Psalmen erklärt er die messianischen Stellen

[1]) Siehe das Zitat in Graetz Geschichte V. S. 589, wozu noch Edelmann, Chemda Genusa S. 28 nachzulesen ist. [2]) Vergl. Ibn Esras Kommentar zu 2. Moses 4. 25. [3]) Daselbst zu 2. Mose 16. 13, [4]) Vergl. Graetz Geschichte V. S. 533 und 587. Zitat bei Jehuda ben Barsillai aus Saadjas Schrift gegen die Ketzer. [5]) Vergl. Saadja Emunoth Wedeoth III. IV. Pinsker L. K. S. 28. Graetz Geschichte V. S. 538. [6]) Vergl. den Kommentar von Ibn Esra zu 2. Mose 34. 29. [7]) Eine Abkürzung des Namens ist רדק, Rdk, von dem das „R“ = Rabbi, das „D“ = David und das „K“ = Kimchi bedeutet.

gegen die christlichen Deutungen derselben. Eine dritte Schrift von ihm unter dem Namen „Et Sofer", עט סופר, ist über die Massora und die Accente, die man erst in neuester Zeit veröffentlicht hat. Dieselbe bildet ein Handbuch für korrekte Punktation der Bibelhandschriften, hat einen Hauptteil über die Punktation, ein Kapitel über massoretische Verschiedenheiten des Buchstabentextes der Bibel und einen Abschnitt über die Accente. Die Eigentümlichkeiten dieser Schriften sind: Klarheit, Vollständigkeit und mögliche Kürze. Zu seinen Arbeiten benutzte er die Leistungen seiner Vorgänger als z. B. die von Jona Ibn Ganach, genannt Abulvalid Ibn Ganach, Mose Ibn Gikatilla, Abraham Ibn Esra u. a. m. In der kurzen Vorrede zum Michlol sagte er: „Ich kam mir vor gleich einem Aehrenleser nach dem Schnitte und gleich dem, der die Nachlese nach dem Winzer hält. Nach ihren Spuren wandelte ich, nur daß ich ihre Worte kürzte und so den Michlol verfaßte." Er verfehlte dabei nicht die Namen und die Verdienste dieser, seiner Vorgänger, zu nennen, besonders hoch schätzte er die Angaben von Jona Ibn Ganach, die er als Wahrheiten hinnahm. Durch diese Zitierung der Namen sind dieselben der Vergessenheit entrissen worden. So entwickelte er in seinen Arbeiten weniger eigene originelle Ideen, ohne dennoch bei Benutzung fremder Forschungen ein Kompilator zu werden, da er dieselben selbständig gekürzt, umgearbeitet, klar, deutlich und systematisch angeordnet und übersichtlich wiedergegeben hat. Seine Worte darüber sind in der Einleitung zum Michlol: „ich habe die verschiedenen weitläufigen Vorarbeiten übersichtlich darstellen wollen". Seine eigene Arbeit ist in der Grammatik die Darlegung des Unterschiedes von langen und kurzen Vokalen, wodurch die Vokalwandlungen verständlicher werden. Im Ganzen kam durch ihn das grammatische System seines Vaters Joseph Kimchi zur Anerkennung und Verbreitung. Doch wurde dieses grammatische System von Efodi stark angegriffen,[1]) aber von dem gelehrten Elischa ben Abraham in der Schrift „Magen David" (Konstantinopel 1517) verteidigt und zurechtgelegt. In dem Kommentar zu den Büchern der Bibel, den er erst nach der Vollendung seines „Michlol" angefertigt, ist er einfach und wortsinngemäß gegen die Weitläufigkeiten der Exegesen der Kabbalisten und Philosophen; er kommt darin Abraham Ibn Esra in seinem Bibelkommentar ganz nahe. Auch seine Grundlagen der Exegese sind: Grammatik und Vernunfterwägung. Von der Schriftauslegung Maimonides in seinem More Nebuchim nimmt er nur einiges auf; es wird manche biblische Erzählung als Vision ausgelegt. Die erste Vision in Ezechiel erklärt er in philosophischem Sinne. So wurde die Grammatik und das Wörterbuch David Kimchis Jahrhunderte lang maßgebend, ebenso sein Bibelkommentar; man wendete darüber witzig den Spruch von Aboth an: „Wenn Kemach d. h. Kimchi nicht da ist, giebt es keine Thora".[2]) In der Zeit des Kampfes der Strengfrommen gegen Moses Maimonides stand er in jugendlicher Begeisterung in den Reihen der Verteidiger dieses großen Gelehrten und wies die Angriffe der Gegner mutig zurück.[3]) Mehreres siehe „Joseph Kimchi" und „Moses Kimchi".

David ben Mervan Almokamez aus Irak, auch David Hababli genannt. Hochangesehener Religionsphilosoph und Arzt, der sich durch seine Schriften einen bedeutenden Namen erwarb. Er war ein Vorläufer von Saadja Gaon (s. d. A.) als dessen Lehrer er gehalten wird.[4]) Sein Wohnsitz war längere Zeit in Fajumi, Aegypten,[5]) wo Saadja mit ihm verkehrte. Von seiner Lebensgeschichte erzählt

[1]) Siehe den Artikel „Prophiat Duran". [2]) Der Spruch in der Mischna Aboth lautet: אם אין קמח אין תורה, d. h. wenn kein Mehl, Nahrung, ist, giebt es keine Lehre, wo der hebräische Ausdruck קמח auf Kimchi gedeutet wurde. [3]) Siehe darüber den Artikel: „Philosophie und Judentum". [4]) Nach Fürst, Karäer I. S. 101. [5]) Siehe Saadja Gaon.

man sich, daß er der Geburt nach Muhamedaner war und später zum Judentum übertrat. Die Karäer [1]) rechnen ihn zu den Ihrigen, dagegen soll er nach Andern ein Bekenner des talmudischen Judentums geworden sein.[2]) Er machte viele Reisen im Orient, auf denen er seine Kenntnisse der Litteratur bereicherte. Seine Schrift über die Sekten der Muhamedaner und Karäer folgte darauf. Allgemein berühmt machte ihn seine zweite Schrift, ein philosophisches Werk, betitelt: „Kitab el Mukames", bestehend aus 20 Abschnitten, über die Einheit Gottes. Auf dem Wege der Forschung bringt er in demselben Beweise für die Grundlehren des Judentums und widerlegt die Einwürfe der Ketzer und anderer Gegner des jüdischen Glaubens.[3]) Dieses Werk machte großes Aufsehn, soll von Saadja benutzt worden sein und die jüdischen Religionsphilosophen des 11.—14. Jahrhunderts kennen es und sprechen von demselben recht rühmlich. Im 14. Jahrhundert war dieses Werk noch vorhanden, aber später ging's bis auf einige Fragmente verloren. Der Professor Julius Fürst hat das Verdienst, diese Fragmente nebst dem 9. und 10. Abschnitt des Werkes im Orient Litteraturblatt 1847 Nr. 39—41 gesammelt und zusammengestellt zu haben. Bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen seiner Zeit und in den späteren Jahrhunderten stand er in hohem Ansehen, sie kennen sein oben genanntes philosophisches Werk und zitieren aus demselben. Der Karäer Menachem Ghizni aus Ghazan in Kabulistan sandte ihm aus seinem Werke mehrere religionsphilosophische Abhandlungen. Er muß sich von ihm den Vorwurf gefallen lassen, daß er die unjüdische Lehre von der Ewigkeit der Welt anzunehmen scheine u. a. m.[4]) Aus den Reihen der Bekenner des talmudischen Judentums nennen wir Moses Ibn Esra in Granada (1070 bis 1131), der die 20 Abschnitte des Werkes Davids Almokamez nennt;[5]) ferner Jedaja Penimi (1300), der in seiner an Salomo ben Adereth gerichteten Schutzschrift für das Werk „More" des Maimonides sagt: Von David Hababli besitzen wir ein Werk, worin er sich bemüht, uns Beweise auf dem Wege der Forschung für unsern Glauben beizubringen, um die Ketzer zu widerlegen und zu bekämpfen; ebenso sagt Bachja ben Joseph Ibn Pakuda (s. d. A.) in der Vorrede zu seinem Buche „Chobath halebaboth", die Herzenspflichten, (1040);[6]) ferner Jehuda Hadassi, der Karäer (1140), der ihn in seinem Buche Eschkol Hakopher oder Sefer Hapeles (c. 96. 98.) nennt und von ihm rühmt: „Er war belesen in den Schriften der Griechen, der Medizin und der Weltweisheit."

David Reubeni, siehe Messiasse S. 87.

David Alroi, siehe Messiasse S. 83.

Disputationen, ויכוחים. Wir sprechen hier von den obrigkeitlich angeordneten öffentlichen Disputationen in den für die Juden verhängnisvollen Jahrhunderten des Mittelalters zwischen den christlichen Gelehrten, meist jüdischen Apostaten (s. d. A.), und den Rabbinern und andern jüdischen Gelehrten, die in Frankreich, Spanien und Deutschland stattfanden. Ziel und Zweck derselben war, die Bekehrung der Bekenner des jüdischen Glaubens zum Christentume. Die Täuflinge, die in diesen Disputationen als Gegner des Judentums auftraten, beabsichtigten dadurch ihre wahre christliche Gläubigkeit zu dokumentieren. Ihre Waffen zur Bekämpfung des jüdischen Glaubens holten sie sich aus der Rüstkammer des ältern jüdischen Schrifttums, sie gaben vor, das Judentum durch seine eigenen Lehren und Aus-

---

[1]) Jefet ben Said (1145), nennt ihn in seinem Schalscheleth Hakabala unter den Vätern der Karäer. [2]) So die meisten Rabbiniten. [3]) Vergleiche Fürst, Karäer I. S. 104 bis 105. [4]) Vergleiche Fürst I. S. 101. [5]) Vergleiche B. Beer, Philos. und philos. Schriftsteller der Juden S. 100. [6]) Siehe Orient Litteraturblatt 1851 S. 378.

sprüche bekämpfen zu können. Erwies sich dies erfolglos, so sollten schmähliche Verfolgungen die Juden empfänglicher für das Christentum machen, was die Waffen des Geistes nicht vermochten, sollten die rohen Fäuste, der Zwang durch Bedrückung aller Art, ausführen. In den Disputationen traten die Juden, durchdrungen von der hohen Bedeutung und der Wahrhaftigkeit ihrer Religionslehren, mutig und bewußt auf, sie hofften noch immer durch entschiedene Zurückweisung der vorgebrachten Anklagen und Beschuldigungen, sowie nach öffentlicher Darlegung der Richtigkeit ihres Religionsbekenntnisses sich der früheren Achtung und des Friedens bei den Bekennern des christlichen Glaubens wieder zu erfreuen. Eine parteilose Behandlung und Darstellung dieser Disputationen, die wir hier versuchen, dürfte nicht ohne Interesse für den Kulturhistoriker sein und zur Förderung der Kenntnis der Geschichte des jüdischen Volkes beitragen. Die erste Disputation fand in Paris im Jahre 1240 statt. Die Vorgeschichte derselben war: Ein getaufter Jude, Namens Dunin oder Dunim, über den die Juden infolge seines Frevels (s. Apostaten) den Bann verhängt hatten, trat aus Rache zum Christentum über und erhob bei dem Papste Gregor IX. Anklagen gegen den Talmud (s. d. A.), es würden in ihm die Worte der Bibel verdreht, er enthalte unwürdige Vorstellungen von Gott und werde von den Rabbinern höher als die heilige Schrift geachtet; auch lehre derselbe Haß gegen die Christen, Schmähungen gegen Jesus und dessen Mutter u. a. m.; es waren im ganzen 25 Anklagepunkte, die damit schlossen: „der Talmud bestärke die Juden in ihrer Halsstarrigkeit gegen das Christentum". Der Papst ging gern auf diese Anklagen ein und erließ ein Schreiben an die Kirchenfürsten und die Könige von Frankreich, England und Spanien, sämtliche Talmudexemplare zu konfiszieren und dieselben den Dominikanern und Franziskanern zur Prüfung der Anklagen Dunins zu übergeben und im Falle dieselben richtig befunden werden, die Talmudexemplare zu verbrennen. Diese Aufforderungen wurden in Spanien, England und Portugal nicht beachtet, dagegen kamen sie in Frankreich unter dem Könige Ludwig IX., der später der „Heilige" genannt wurde, zur Ausführung. Die Juden mußten unter Androhung der Todesstrafe die Bücher des Talmuds ausliefern. Ein Tribunal, bestehend aus dem Erzbischof von Sens, dem Bischof Wilhelm von Paris, dem Dominikaner Geofroi von Bellville und andern Geistlichen, lud einige Rabbiner vor, denen die Anklagen vorgelesen wurden. Diese widerlegten die Anklagen, aber es half nichts, der Talmud wurde zum Verbrennen verurteilt. Das machte die Juden trostlos, doch kam ihnen plötzliche Hilfe. Ein Erzbischof verwendete sich für sie bei dem König und erwirkte, daß der Beschluß nicht zur Ausführung kam. Doch später ordnete der König eine nochmalige Prüfung der Anklage Dunins an. Man bestimmte eine Disputation zwischen vier Rabbinern und Dunin, nach deren Ausfall über den Talmud entschieden werden sollte. Diese Disputation fand in Paris im Jahr 1240, den 24. Juni (Montag den 20. Tamus) am Hofe in Gegenwart der Königin-Mutter Blanche statt. Die 4 Rabbiner, die zu derselben geladen wurden, waren: der Rabbiner Jechiel aus Paris, Mose aus Coucy, Jehuda ben David aus Melun und Samuel ben Salomo aus Château Thierry. Von diesen wurde der Rabbiner Jechiel zum Sprecher gewählt, er besaß gute Redegewandtheit. Anfangs gedachte R. Jechiel auf die Anklagen nichts zu antworten, er berief sich auf die Konstitution der Päpste, den Juden sei für ihre innere Angelegenheit Unabhängigkeit zugesichert. Der Talmud bilde ihr Lebenselement, für den die Juden zu sterben bereit seien. Da beruhigte die Königin-Mutter ihn und versprach ihren Schutz. Auch von dem Eid, den R. Jechiel auf die Aufforderung Dunins leisten sollte, nach bestem Wissen zu antworten, wurde er durch die Gnade der Königin-Mutter auf seine

Aussage, daß er noch nie geschworen habe, entbunden. Die Disputation begann. R. Jechiel trat vor und frug Dunin, worüber er denn mit ihm disputieren wolle. „Ueber eine alte Sache“ entgegnete er ihm. Denn der Talmud ist über 400 Jahre alt. Du irrst, nicht 400 Jahre, sondern 1500 Jahre ist er alt, antwortete dieser. Er wandte sich darauf an die Königin, ihm die Disputation über den Talmud zu erlassen, da derselbe, wie Dunin selbst zugesteht, sehr alt sei. Die christlichen Geistlichen so vieler Jahrhunderte hätten gewiß schon früher, wäre böses gegen das Christentum in diesem Schrifttume, Klagen gegen dasselbe erhoben. Aber die Kirchenväter Hieronymus u. a. m., die den Talmund kannten, erwähnen nichts davon, daß dessen Schrifttum feindliche Aussprüche gegen das Christentum habe. Aber Nikolaus Dunins Rachegefühl verstand dergleichen zu erdichten. Da steht ein getaufter Jude als unser Ankläger, Rache ist seine Vornahme. „Unser Leben,“ schloß der Redner, „ist in eurer Hand, aber nicht das Schrifttum des Talmuds, das über Frankreich hinaus, auch in Asien, ja in der ganzen Welt verbreitet ist, das vermöget ihr nicht zu vernichten.“ Wieder versicherte ihm die Königin, es werde ihm nichts Leides geschehen, er möge nur offen und mutig sprechen. R. Jechiel entwarf darauf eine Schilderung des Talmuds. Er bestehe aus zwei Teilen, der Halacha und der Agada, von diesen habe der erstere gesetzliche bindende Kraft für den Israliten, aber nicht der zweite Teil, der der Agada, der nur Sagen und subjektive Aussprüche enthalte, die für den Juden keine verpflichtende Annahme haben. Deine Anklagen, Dunin, beruhen auf den Aussprüchen der Agada; hiermit wären sie nun erledigt.[1]) Darauf brachte Dunin die Anklage, der Talmud schmähe Jesus und dessen Mutter. „Bewahre Gott“, rief entgegnend R. Jechiel. „Jesus, von dem der Talmud spricht, ist nicht der Stifter des Christentums, er wird als Jünger des Gesetzeslehrers Josua ben Perachja bezeichnet, der zwei Generationen vor Christi Geburt lebte.“ „Aber wie ist es möglich,“ riefen ihm die anwesenden Geistlichen zu, „daß über zwei Männer desselben Namens gleiche Strafen verhängt werden!“ „Doch,“ entgegnete der Rabbi, „können ja zwei Männer gleichen Namens in einer Stadt zu verschiedenen Zeiten wegen gleichen Verbrechens gleiche Strafe erhalten haben.“ Die Königin Mutter forderte darauf sein Ehrenwort, daß es sich wirklich so verhielt. Der Rabbiner gab dasselbe ab und wiederholte, daß Jesus im Talmud nicht mit Jesus, dem Gründer des Christentums, identisch sei. Dieselbe Erklärung gab auch der andere Rabbiner Juda ben David ab. Dunin las nun die andern Anklagepunkte vor, der Talmud lehre, man dürfe gegen den Akkum (s. d. A.) und den Goj (s. d. A.), es beziehen sich diese Benennungen, fügte er fälschlich gegen den Wortsinn derselben hinzu, auf Christen, gegen welche man sich unliebsame Handlungen erlauben darf; die er einzeln recht emphatisch angiebt. R. Jechiel antwortete darauf ernst und würdig: „Du bringst hier gar viel vor, aber du fällst in deine eignen Schlingen. So wagst du deinen Mund aufzuthun, ohne zu wissen, was die Benennung „Gojim“ bezeichnet.[2]) Man versteht darunter die Heiden. Den Heiden, heißt es im Traktat Sopherim Abschnitt II., darfst du, wenn er dich im Kampfe zu töten beabsichtigt, ihm darin zuvorkommen und ihn töten. Doch du sollst nicht der Angreifer sein, sondern fordre diejenigen, gegen die du kämpfen mußt, erst zum Frieden auf. So verfahre man auch gegen die sieben heidnischen Völker Palästinas, aber nicht gegen die Völker, in deren Mitte wir leben und deren Schutz wir uns erfreuen; es ist uns streng verboten,

---

[1]) Siehe „Agada“ und „Halacha“ in dieser R. E [2]) Wir machen hier auf die Artikel „Helden“, „Fremde“, „Nächstenliebe“, „Mord“, „Wohlthätigkeit“ in Abteilung I unserer R. E. aufmerksam; ebenso auf die Artikel „Akkum“, Nichtisraelit“ in Abteilung II und die Artikel „Betrug“, Christen“, „Noachiden“ und „Christentum“ in Supplement I und II.

ihnen irgend einen Schaden zuzufügen, sollte derselbe auch nur den geringen Wert eines Schuhriemens betreffen. Die zehn Gebote auf Sinai, die uns Mord, Diebstahl, Ehebruch u. a. m. verbieten, nennen uns weder die Israeliten noch die Gojim, sie kennen einen solchen Unterschied gar nicht. Dagegen lesen wir die gesetzliche Bestimmung: „Man speise die Armen der Gojim mit denen der Israeliten, man besuche die Kranken der Gojim gleich denen der Israeliten, man beerdige die Gojim gleich den Leichen der Israeliten u. a. m".[1]) Auch darauf trat Dunin noch nicht zurück, es war noch eine Anklage, die er vorzubringen hatte. In einem eurer Gebete heißt es: „Die Minim sollen vernichtet werden," worunter man doch Jünger Jesus zu verstehen habe. Ferner betet ihr: „Das frevelhafte Reich möge bald schwinden," was sich doch auf unsern König und unser Volk beziehe!"[2]) Entschlossen erwiderte R. Jechiel: „Minim in dem vorgebrachten Gebete, bezeichnen Sektierer; es sind dies nicht die Christen, sondern treulose Juden, die nur an das Bibelwort glauben, aber die Tradition (s. d. A.) verwerfen; es können daher unter „Minim" nicht die Jünger Jesus verstanden werden, da Jesus weder das Schriftgesetz noch das der Tradition verleugnete. Keinesfalls beziehe sich obiges Gebet auf die geborenen Christen. Dir, Dunin, der du Jude warst und Christ geworden, kann man deine Anklage verzeihen. Hinterlist und Frevel ist auf deinen Lippen, wenn du sprichst, daß wir unter „frevelhaftes Reich", in dem zitierten Gebete, das Reich wo wir wohnen, verstehen, vielmehr bezieht sich dieses Gebet auf das Reich der heidnischen Völker, als auf Babylon, Assyrien u. a. m., die unser Reich zerstört haben. Wir erfreuen uns des Schutzes dieses Landes und dessen Königs, wohnen in seinen Städten und Gott hat sie zu unsern Beschützern eingesetzt, sie verordnen Gesetze zu unserm Schutze, wie sollten und könnten wir für deren Untergang beten? Wir vergelten nicht das Gute mit Bösem, sondern beten für das Wohl des Königs und seiner Regierung. Dunin versuchte noch kleine Plänkeleien, aber der gute Eindruck, den der Schluß der Rede hervorgerufen hatte, konnte nicht mehr verwischt werden. Wir sprechen nun von einer zweiten Disputation, die im Jahre 1263 in Barzelona in Spanien zwischen dem Apostaten Pablo Christiani, Fra Paolo,[3]) aus Montpellier, dem ersten Missionsprediger zur Bekehrung der Juden, und dem berühmten Bibelexegeten und Philosophen Mose ben Nachman, genannt Nachmanides (s. d. A.), Rabbiner in Gerona. Pablo Christiane war ein Jünger des Ordens der Dominikaner und wurde zum Missionar für die Bekehrung der Juden ausgebildet. Die Disputation wurde im königlichen Schlosse abgehalten. Zugegen waren der König und sämtliche Hofpersönlichkeiten, viele hohe Geistliche, Ritter und Männer des Volkes; ebenso waren viele Juden da, die erscheinen mußten. Nachmanides erbittet sich volle Redefreiheit, die ihm auch gewährt wurde. Auf seinen Vorschlag wurden die Thesen der Disputation genau bestimmt; man einigte sich zur Aufstellung folgender Fragen: 1. Ist der Messias nach den Angaben der Propheten in der Bibel als Gott oder nur als Mensch zu betrachten? 2. Wer hat den richtigen Glauben, die Juden oder die Christen? Fra Pablo trat vor und sprach, er wolle aus den Angaben im Talmud beweisen, daß der Messias schon gekommen sei, mithin haben die Lehrer im Talmud an die Messianität Jesus geglaubt. Nachmanides unterbricht ihn und ruft: „Wie sei dies möglich, belehre mich darüber! Warum sind, sollte dies richtig sein, die Lehrer des Talmuds in ihrem alten Glauben geblieben? nicht nach der neuen Ueberzeugung Christen geworden, wie Fra Paolo es gethan hat? Aber sie und ihre Schüler lebten und starben als Juden und

[1]) Gemara Gittin S. 61 a. [2]) Vergleiche den Artikel Schemone Esre". [3]) Nach dem Bericht in Schebet Jehuda, vergleiche Graetz, S. 399 Nr. 27.

lehrten das Gesetz Mosis. Fra Paolo scheint ihre Aussprüche besser zu verstehen als sie selbst dieselben verstanden haben.“ Fra Paolo entgegnet: Möge doch Nachmani meine Rede anhören! Nach dem Willen des Königs, antwortete dieser, will ich dieses thun, aber mir ist es klar, daß du Dinge vorbringst, die nicht Wahres enthalten. Jener begann: Jn 6. Mos. 49. 10. heißt es: „Es weicht nicht das Szepter von Juda, der Gesetzgeber von seinen Füßen bis er, der Held, kommt nach Silo, dem die Völker anhangen werden“. Wer sei wohl darunter gemeint, ihr habt keinen Herrscher mehr, kein Szepter, denn der Messias ist schon gekommen. Gewiß, antwortete Nachmani, unsere Herrschaft wird manchmal unterbrochen, bis der Messias kommen und sie uns wieder herstellen wird. Nur für einige Zeit entzieht Gott Juda wegen seiner Sünden die Herrschaft. Das war im babylonischen Exile, wo die Juden 70 Jahre machtlos waren bis ihnen ein König unter den Makkabäern wieder erstand. Fra Paolo entgegnet: Einen König hatten sie nicht, aber eine gewisse Herrschaft war ihnen geblieben, die des Exilarchen, auf die auch die Rabbiner obigen Vers deuten, dagegen habt ihr heute nicht einmal diese, denn, daß du dich Rabbi nennst, ist ein Irrtum, eine fälschliche Anmaßung. Nachmani rief ihm darauf zu, das gehört nicht zur Disputation, es mag sein, daß ich den Titel Rabbi nicht verdiene, aber du verbreitest Unwahrheiten. Die Halacha im Talmud spricht von einem wirklichen messianischen Königreiche, dagegen deutet die Agada, deren Aussprüche du hier zitierst, die Prophezeihung Jakobs im obigen biblischen Verse beziehe sich auf den wirklichen König, dessen Herrschaft nur unterbrochen, aber nicht aufgehoben ist. Die lange Dauer der Unterbrechung des messianischen Königtums ändert nichts an der Erfüllungsmöglichkeit der Prophetenverheißungen. Fra Paolo zitiert darauf einen andern Ausspruch der Agada, daß der Messias wirklich schon gekommen sei. Nachmani erwiderte, er glaube zwar nicht an diesen Ausspruch, aber auch er lehrt nur, daß am Tage der Zerstörung Jerusalems der Messias geboren sei, was kein Beweis für Jesus sein kann, da derselbe viel früher geboren wurde, er sei demnach nicht der Messias, den wir erwarten. Fra Paolo schwieg, aber der Richter Guillaume rief beiden zu: Ueber Jesus soll ja nicht disputiert werden. Euer Thema ist: „Ob der Messias schon gekommen sei oder nicht“. Du verneinst es aber, euer Buch bejaht es. Nachmani: Geboren wohl, aber der Welt ist er noch nicht erschienen. Darauf redete ihn der König an: Am Tage der Zerstörung Jerusalems ist er geboren, das sind mehr als 1000 Jahre her, kann er da noch kommen, vermag denn ein Mensch 1000 Jahre alt zu werden? O, König, sind ja Adam und Methusala gegen 1000 Jahre, Elia und Chamoch (s. d. A.), mehr als 1000 Jahre geworden. In Gottes Hand ist des Menschen Leben. Uebrigens, o König, war es Bedingung, daß ich nicht mit dir disputiere, auch, daß du dich nicht in unsern Disput mischest. Da rief der König erregt: Wo ist er (Elia oder Chamoch) heute? Das gehört nicht zur Disputation, antwortete dieser. Vielleicht ist er in den Thoren Toledos, schicke Boten dahin. Hiermit endete der erste Tag der Disputation. Am zweiten Tag wurde dieselbe in Gegenwart vieler Priester, Minoriter, Prädikanten und anderer zahlreichen Christen und Juden wieder eröffnet und fortgesetzt. Bevor jedoch Fra Paolo begann, erhob sich Nachmani und erbat sich die Erlaubnis, seine gestrigen Worte über den Messias ausführlicher darzulegen. Man gestattete es ihm. Er begann: Gestern sagte ich, daß ich an die Agada, die Fra Paolo vorbrachte, nicht glaube, wenn sie auch meine Ansicht nur bestärkt. Weshalb ich dieses that, möchte ich erklären. Wir haben drei Klassen von Schriften: 1. die der biblischen Bücher, an die wir alle, auch die Christen, glauben, 2. die des Talmuds, die die 613 Gebote und Verbote der Thora näher bestimmten;

3. die des Midrasch, die Predigten, nach Art, wie sie auch euer Bischof hält, die derjenige, dem sie gefallen, für sich niederschreibt. Diesen darf man beliebig Autorität beimessen, aber auch nicht. Diese Schrift nennt man auch „Agada"; es sind darin Ideen und Erzählungen, die man sich einander mitteilte. Die von Fra Paolo vorgebrachte Agada beweist, daß Jesus nicht der Messias sei, da er vor der Tempelzerstörung geboren war, doch deine Frage an mich, o König, war sehr treffend, denn in der That lebte kein Mensch 1000 Jahre, Adam wurde 930 Jahre alt; es wird übrigens auch von Christen geglaubt, daß Adam, wenn er nicht gesündigt hätte, heute noch im Paradies gelebt hätte. Wo denn anders als im Paradies wäre die Stätte, er lebte heute noch da, wenn er nicht gesündigt hätte. Könnte daher der sündenlose Messias nicht ebenso ewig leben und im Paradies verweilen? Beim Erscheinen des Messias werden alle Menschen sündenfrei, das wird doch von euch allen zugestanden. Nur von der Höllenstrafe, die er infolge der Erbsünde hätte erdulden müssen, aber nicht, wie du meinst, von allen Sünden, entgegnete man ihm. Aber, antwortete Nachmani, es sind ja andere Sachen, die wegen Adams Sünde litten: die Erde wurde verflucht, der Mann zur schweren Arbeit verdammt, das Weib zum Tragen von Schmerzen, aber diese existieren heute noch, von ihnen hat der Messias sie nicht befreit, als nur von der Höllenstrafe, die niemand nachzuweisen vermag! Bei den Juden hat der Messias keine solche Bedeutung, o König. Gott rechnet es als größeres Verdienst an, wenn wir heute noch Gottes Gebot halten als zur Zeit des Messias, wo Jeder in dem Gottesstaat gleich fromm sein wird, heute werden wir verhöhnt, wenn wir dennoch dem Judentum treu bleiben, das ist ja ein viel größeres Verdienst! Da rief ihm Fra Paolo zu: Du gestehst damit, daß der Messias schon gekommen sei! Nein, entgegnete er, das kann ich gar nicht, da des Propheten Verheißung lautet, er wird von einem Meere zum andern herrschen, aber Jesus besaß kein Reich, ja oft mußte er fliehen, auch heute noch hat das Christentum nicht die Alleinherrschaft, da der Islam mehr Anhänger zählt als das Christentum; eine andere prophetische Verheißung ist, daß die Erde voll der Erkenntnis Gottes sein werde, die Kriege hören auf, wo alsdann die Lanzen zu Sicheln umgeschaffen werden, aber da herrscht ja noch Krieg und Gewaltthat, die Christen haben im Blutvergießen die Heiden noch übertroffen. Ich könnte hierzu noch mehrere Beweise bringen. Zornig erhob sich Fra Paolo und rief: So macht ihr es immer, eine Ewigkeit redet er, wo ich fragen will. Der König hieß Nachmani schweigen. Es wurde darauf weiter disputiert, aber man blieb immer bei demselben Thema, ob der Messias gekommen sei oder nicht. Ebenso verging der dritte Disputiertag, wo ebenfalls die Notablen und Fürstlichen da waren. Es erklärte Nachmani, nicht weiter disputieren zu wollen. Auf Befragen des Königs nach der Ursache, antwortete er: Es ersucht mich darum die ganze jüdische Gemeinde hierorts, denn sie fürchten sich vor den Dominikanern; auch höhere Geistliche raten mir dazu, ebenso sagten mir mehrere Hofleute, ich schaffe nur Unheil, ebenso der Prior der Franziskaner und viele Leute der Stadt. Sollte ich auf des Königs Verlangen weiter sprechen, so bitte ich um die Erlaubnis, die Fragen selbst zu stellen. Diese Bitte wurde ihm nicht gewährt. Man ging zur zweiten Frage über, aber auch da konnte keine Einigkeit erzielt werden. Da befahl der König den Schluß der Disputation. Nachmani hatte darauf Audienz beim König, der ihn huldvoll empfing und zu ihm sagte: Er habe noch nie eine haltlose Sache so geistreich verteidigen gehört. Fra Paolo erwirkte sich die Erlaubnis in der Synagoge über den Glauben an die Dreieinigkeit zu sprechen. Nachmani hat auch da seine Angriffe zurückgewiesen. Sonntag wurde Nachmani nochmals beim

Könige vorgeladen, der ihn mit einem Ehrengeschenk von 300 Moravadis gnädig entließ. Fra Paolo war auch da noch nicht entmutigt; er ließ verbreiten, daß Nachmani unterlag, klagte gleich Dunin den Talmud an, der darauf einer Kommission zur Zensur übergeben wurde. Ganz sollte er nicht vernichtet werden, weil er auch Hinweisungen auf das Christentum enthielt. Nachmani selbst schrieb die Disputation nieder und ließ sie an die Gemeinden verteilen. Als Strafe dafür wurde er des Landes verwiesen, er wanderte nach Palästina.[1]) Die dritte Disputation, die größte und zugleich die verhängnisvollste, war die, welche durch den schismatischen Papst in Spanien, Benedikt XIII. (Pedro de Luna), mit Genehmigung des Königs Ferdinand von Aragonien und auf Anraten des jüdischen Apostaten (s. d. A.) Geronimo de santa fé, früher Josua Allorki zu Tortosa im Februar 1413 veranstaltet wurde und mit einigen Unterbrechungen bis November 1414 dauerte und aus 63 Sitzungen bestand. Benedikt XIII., der auf den Concilen zu Pisa und Kostnitz als Ketzer und Eidesbrüchiger erklärt und in den Bann gethan wurde, den nur Frankreich und Spanien als Papst anerkannten, gedachte durch das Verdienst einer Massenbekehrung der Juden zum Christentum, die durch öffentliche Disputationen zwischen den Rabbinern des Landes und dem Täufling Geronimus de santa fé erfolgen sollte, wieder in sein früheres Ansehen rehabilitiert zu werden. Bei Strafe des Nichterscheinens wurden hierzu die Rabbiner Aragoniens eingeladen. Es erschienen, wie man angiebt,[2]) von den Rabbinern 16; nämlich aus Saragossa 3: Vidal Ben Benevisti Ibn Labi (Ferrer), ein Mann von Ansehen, Bildung und berühmter Abkunft: er war Arzt, hebräischer Dichter und in der latainischen Sprache sehr gewandt; Serachja Halevi, bekannt durch seine Schrift: „Die Niederwerfung der Philosophen"; Matathia ben Jizhari; aus Calatajab 2: Samuel Halevi und Mose ben Musa; aus Huesca: Don Todros al Konstantin; aus Alcoi 2: Don Joseph ben Arbot und Don Meir Calegon; aus Darova: Don Astruc Halevi; aus Monreal: Joseph Albo, bekannt durch sein Buch „Ikkarim"; aus Monzon 2: Joseph Halevi und Jomtob Carcossa; aus Montalban: Abagarda; aus Belchite 2: Joseph Albaly und Bongosa; aus Gerona Todros ben Jachia und Bonastrück Desmaitre. Von christlicher Seite waren bei den Disputationen: König Ferdinand von Aragonien, Papst Benedikt XIII., der den Vorsitz führte; mehrere Kardinäle, viele Geistliche und eine Menge von andern Zuhörern. Der Apostat Geronimo de santa fé trug die Thesen zur Verhandlung vor, die sich über 16 Punkte erstreckten: 1. Die Verschiedenheit der Lehrsätze des Juden- und Christentums; 2. die Eigenschaften des Messias; 3. dessen Ankunftszeit; 4. ob zur Zeit der Tempelzerstörung der Messias geboren war; 5. ob er damals schon verkündet war; 6. daß die Leidenszeit des Messias die Messiaszeit war; 7. ob die Weissagungen von den

---

[1]) Die Disputation, die Nachmanides selbst niederschrieb, wurde später unter dem Titel: ויכוח הרמב״ן עם פרא פולו Disputatio Nachmanides cum Paulo Christiani 1710 in Konstantinopel in der Sammelschrift „מלחמת חובה" gedruckt. Die Echtheit ist durch die päpstliche Bulle bestätigt. Vergl. Graetz, Geschichte Band 7 Note 2. Die neueste Ausgabe ist die von Steinschneider, Berlin 1861. [2]) Die Anzahl wird verschieden angegeben, die meisten zählen nur 16, s. Graetz VIII, Anmerkung 3; ebenso Jost C S. 98. Dagegen nennt Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte S. 315, 22 Gelehrte und Schlesinger in der Vorrede zum deutschen Ikkarim des Joseph Albo S. 7 und 8 gar 25. Die Quellen über diese Disputation sind: 1. die lateinischen Protokolle (Manuskripte) in der Königlichen Bibliothek des Klosters St. Lorenzo del Escorial Regal 2, S. 10; 2. Rodrigo de Castro, Auszüge aus dem alteinischen Protokoll in seiner Bibliothek I. p. 206; 3. das Referat über die Disputation von Bonstrük an die Gemeinden von Gerona, abgedruckt in Schebet Jehuda Nr. 40; 4. Zarita, Annales de Aragon T. III. pag. 108—111. Vergleiche Kobaks Jeschurun VI., 45 hebr.

Thaten des Messias geistig aufzufassen seien? 8. Von den 12 Fragen der Juden über die Thaten des Messias; 9. Ob das mosaische Gesetz vollkommen und ewig sei; 10. Von der Entstehung des Talmuds; 11. Der Glaube der Juden; 12. Ihr Glaube, daß der Messias noch nicht gekommen sei; 13. Was sei Glaube, Schrift und Dogma? 14. Ueber den Talmud; 15. Vom Abendmahl und 16. Vom Exil der Juden. Bei allen drehte es sich hauptsächlich um die Frage, ob der Messias schon gekommen sei oder nicht. Zur Orientierung über diese Thesen bitten wir in Abteilung II die Artikel „Messias", „Messiasleiden", „Messiaszeit", „Messianische Bibelstellen", „Messias Sohn Josephs", „Messiasse", ferner: „Fortdauer des Gesetzes", „Evangelium" nachzulesen. Der Hauptsprecher von jüdischer Seite war Vidal Benevisti Ibn Labi, die jüdischen Notabeln wählten ihn wegen seiner Gewandtheit in der lateinischen Sprache. Von christlicher Seite trug die Thesen zur Disputation der schon genannte Geronimo de santa fé vor. Es wurde alles von Seiten des hohen Clerus angewendet, daß auf die jüdischen Abgeordneten der Eindruck überwältigend werde. Papst Benedikt saß in seinem Prachtornate auf einem erhöhten Throne, um ihn die Kardinäle und die hohen Kirchenfürsten in ihrem blendenden Schmuck, umringt von Tausenden Zuhörern. Der Papst leitete die Verhandlung und führte den Vorsitz. An einem Tage vorher versammelten sich die jüdischen Gelehrten zu einer geheimen Sitzung, sie besprachen die Form ihres Auftretens in der Disputation, sie wollen sich nicht einander widersprechen, sollen ruhig und gemessen antworten u. a. m., besonders ihre Würde zu bewahren suchen. In der Audienz beim Papste, wo man sie aufforderte, ihre Namen zu unterschreiben, wurden sie höchst freundlich, ja sogar liebevoll empfangen; er verlangte von ihnen nur eine Förmlichkeit, sich zu überzeugen, ob die Angaben seines Hausarztes Geronimo, der Talmud erkenne Jesus als Messias an, wahr sei, und gewährte ihnen volle Redefreiheit. Er entließ sie gnädig, wies jedem Notabeln seine Wohnung an und sorgte für ihre Bequemlichkeit. Doch waren einige von Ihnen klug genug, trotz dieses Empfanges und dieser Süßigkeit keinen guten Ausgang der Sache zu prophezeien. Am folgenden Tage war die erste Sitzung, der Papst selbst hielt eine Ansprache und eröffnete die Sitzung. Er sagte unter Anderm: „Es solle nicht um die Wahrheit des Judentums oder des Christentums gestritten werden, denn der christliche Glaube sei über jeden Streit erhaben und unanfechtbar; das Judentum war einst wahr, aber es wurde von der spätern Offenbarung aufgehoben. Der Hauptgegenstand der Disputation sei, ob der Talmud Jesus als Messias anerkenne". Der Apostat Geronimo trat nun vor und hielt eine lange Rede, weitschweifig und voll von Spitzfindigkeiten.[1]) Er hob die päpstliche Gnade hervor, daß er die Juden der Seligkeit zuführen wolle und schloß mit der Warnung aus Jesaia: „Wenn ihr zustimmt, genießet ihr das Gute, widerstrebt ihr, so rafft euch das Schwert weg". Darauf sprach Don Vidal ben Benevisti; es war eine gediegene Gegenrede, die allgemein einen tiefen Eindruck machte, der Papst selbst machte ihm Komplimente darüber. Bitter tadelte Don Vidal das Benehmen des Geronimo, der, bevor „für oder gegen" gesprochen wurde, schon mit dem Schwert droht; es entlarve dies seine Bosheit. Der Papst erkannte die Richtigkeit dieses Tadels, aber, sagte er, das sei eine Unart, die an ihm von seiner Abstammung haften geblieben. Nun richteten Don Vidal und die andern jüdischen Notabeln die Bitte an den Papst, er möge ihnen die Disputationen erlassen, sie wollen und können nicht weiter disputieren, da sie der scholastischen Methode der Beweisführung, deren sich ihr Gegner bedient, nicht folgen, ihr Glaube beruhe nicht auf Syllogismen, sondern

[1]) Vergleiche Rodrigo de Castro Bibliotheca p. 207, wo dieselbe ganz wiedergegeben ist.

auf Traditionen. Aber der Papst bestand auf Fortsetzung der Disputation. Am dritten Tage eröffnete Geronimo die Disputation mit einer langen Rede, die auch den Papst zu langweilen schien, er unterbrach ihn: „Ich weiß, daß Du ein guter Redner bist, aber wir sind nicht da, Dich als solchen zu bewundern, stelle Beweise auf, auf welche die andern antworten sollen.“ Der Apostat zitierte nun mehrere Stellen aus dem Talmud und Midrasch, welche die Messianität Jesus bezeugen sollten. Aber Don Vidal hat dieselben als nicht hierzu stichhaltig zurückgewiesen.[1]) Da wollte der Gegner wieder andere Stellen als Beweise zitieren, aber der Papst hinderte ihn daran: „Du fällst ja wieder in die Manier zurück,“ rief er ihm zu, „von einem Gegenstand in den andern zu springen, antworte doch auf ihre Entgegnung.“ Geronimo beharrte nun bei seiner Meinung und forderte von den Rabbinern Gegenbeweise, daß der Messias noch nicht gekommen sei. Aber Don Vidal verweigerte dies und ersuchte den Papst, darüber zu entscheiden. Dieser gab Don Vidal Recht, sodaß der hohe Klerus mit dem Papst ihre große Unzufriedenheit gegen Lorki aussprachen: „Mit voller Siegesgewißheit tratst Du vor uns und zeigst nun solche Schwächen!“ Der Sieg dieses Tages war auf der Seite der Rabbiner, die freudig in ihre Wohnungen zurückkehrten. Am vierten Tage begann Lorki mit der Zitierung des Ausspruches im Talmud von R. Juda: „85 Jubelfeier hat die Welt und in der letzten kommt der Messias.“ Da entgegnet ihm R. Mathatia: „Das könne sich doch gewiß nicht auf Jesus beziehen.“ Geronimo antwortete darauf: „Ich spreche ja nicht von Jesus sondern von dem Messias an sich, daß er schon gekommen.“ „Wenn Du nicht von Jesu sprichst,“ erwiderte der Rabbi, „wer hätte es denn sein sollen?“ „Wie seid Ihr dumm,“ wendete sich der Papst zu den Rabbinern, „merket ihr denn nicht die Falle, die Euch gestellt ist. Behauptet Ihr, der Messias sei gekommen, so ist ja das Ziel der Disputation erreicht, saget Ihr aber: es sei möglich, daß er gekommen, aber Jesus ist es nicht, dann kommt sofort die weitere Frage: Wer hätte es denn sein können?“ Da erhob sich wieder Mathatia und wendete sich zu Geronimo: „Warum zitierst Du nicht lieber den Ausspruch: Untergehen mögen die, die das Ende aussinnen.“ Auf Wunsch des Papstes erklärte er diesen Ausspruch deutlicher. Da sprang der Papst zornig auf: „O, Ihr blöden Talmudisten, die Ihr waget so von Daniel zu sprechen, der doch auch das Ende vorausgesagt.“ Der Abgesandte Todros erwiderte: „Wenn die Talmudisten so dumm sind, wozu da noch von ihren Aussprüchen Beweise für den Messias bringen?“ Diese Entgegnung erzürnte den Papst noch mehr. In gedrückter Stimmung suchten nun die jüdischen Notablen ihre Wohnungen auf und zankten mit den zwei unvorsichtigen Kollegen. Auch der folgende Tag jagte ihnen Schrecken ein, sie bemerkten, daß alle ihre Entgegnungen niedergeschrieben wurden und fürchteten sich vor Fälschung derselben. Sie bestimmten unter einander, daß auf jede Frage nur einer zu antworten habe. Zeigt sich der Papst mit der Antwort unzufrieden, dann sollten sie rasch eine andere ersinnen, aber jede Vorsicht half nicht. Geronimo trat wieder vor und zitierte aus Jesaia 10. 31. und 11. 1.: Der Libanon fällt mit Macht, aber es sprießt ein Reis aus dem Stamme Isais!“ d. h., wird hinzugefügt: fällt der Tempel, dann wird ein rettender Sproß Isais, ein Davidide erstehen, das sei Jesus, der um diese Zeit geboren wurde. Einer der Rabbiner erwiderte: „Schon Moses Nachmani erklärte diese Stelle, daß sie nur von der Geburt, aber nicht von dem Auftreten desselben als Erlöser spreche, so daß, wie auch Maimonides lehrte, jedes Geschlecht nach der Zerstörung des Tempels den Messias zu erwarten

[1]) Siehe über ähnliche agadische Stellen über dieses Thema in Abarbanels „Jeschuoth Meschicho“, wo dieselben ihre richtige Erklärung finden.

habe." Darauf erwiderte der Papst: „Soll denn der Messias erst erscheinen, wenn die Juden es verdienen, wozu wäre er da schon geboren? Seine Geburt hätte ja eintreten können, wenn die Juden dessen würdig geworden." Ihre Antwort darauf war: „Könne denn der Messias gleich nach seiner Geburt als Säugling sich schon an das Werk der Erlösung machen? War doch Mose 80 Jahre alt, als er an die Erlösung Israels ging, wozu er sich noch den Rat der Aeltesten einholte." „Das war," erwiderte der Papst, „wegen der großen Zahl der Israeliten notwendig." Diese: „Nicht die Menge, sondern auch die volle Gotteserkenntnis!" Es wurde zwei Tage lang viel hin und her disputiert, der Papst veranlaßte Geronimo, Stellen aus dem Talmud zur Disputation aufzustellen. Wieder waren es viele Fürsten und Priester, die auf die Bitten der Juden den Papst ersuchten, von der Fortsetzung der Disputation abzustehen. Aber der Papst schlug die Bitte derselben ab und trat selbst als Disputant auf. „Wie thöricht," sprach er, „ist Eure Behauptung, der Messias sei schon geboren, aber noch nicht erschienen, sollte er 1400 Jahre im Paradiese warten?" Es erhob sich der Abgeordnete R. Astruk und entgegnete: „Wie viele unmögliche Dinge glaubt Ihr von Eurem Messias, erlaubet auch uns doch, auch von unserm Messias so zu reden." Der Papst war über diese kühne Antwort sehr erregt und entließ die Rabbiner. Diese überhäuften zu Hause Astruk mit Vorwürfen, er habe dem Gegner das Schwert gegen sie in die Hand gedrückt, wir hatten uns ja über die Form der Fragen und Antworten geeinigt. Bis heute war der Papst uns gewogen, wer soll uns jetzt schützen! Doch der Papst ließ nichts davon merken, er hatte noch nicht die Hoffnung auf Bekehrung derselben aufgegeben. Sie wurden am andern Morgen recht leutselig empfangen. Lorki gelangte zur Einsicht, daß seine Zitierung von Stellen, der Messias sei schon gekommen, fruchtlos werde, er begann mit einem andern Mittel; er griff, wie Dunin es gethan (s. oben), zur Anklage und Verläumdung des Talmuds, daß derselbe erlaube, die Eltern zu schlagen, Gott zu lästern, Götzendienst zu begehen. In Bezug auf 2. Mose 18. 15. lehrt der Talmud, daß nur der der Todesstrafe verfalle, welcher die Eltern durch seine Schläge verwundet; ferner könne auf eine Gotteslästerung die Strafe nur erfolgen, wenn dieselbe mit der ausdrücklichen Benennung Gottes durch den vierbuchstabigen Gottesnamen (s. Tetragrammaton), geschehen ist; ferner lehrt er: wer Götzen aus Furcht vor Strafe anbetet, ist nicht strafbar. Geronimo klagte ferner die Midraschrift „Pirke de R. Elieser" an, sie lehre, Gott habe die Welt aus einem vorgefundenen Urstoffe erschaffen, Gott habe die Himmel aus dem Lichte seiner Hülle geschaffen, die Erde aus dem Schnee unter dem Throne Gottes. Am frevelhaftesten war seine lügenhafte Anklage des Kolnidregebetes (s. d. A.), daß die Juden im Voraus ihrer Eide entbunden werden u. a. m. Zur Verteidigung dieser und noch anderer Anklagen reichten Joseph Albo und Astruk eine Denkschrift ein, worin sie die Anklagen gegen den Talmud widerlegten; auch ein anderer Rabbiner verteidigte den Talmud mündlich. Die Fortsetzung der Anklagen seitens Lorki hatten zur Folge, daß eine Spaltung unter den Rabbinern eintrat. Die meisten Rabbiner, mit Astruk Levi an der Spitze, überreichten eine Schrift, daß die Lehren und Aussprüche der „Agada" im Talmud, von der der Ankläger spricht, für sie keine Autorität haben und den Juden nicht verpflichten, ihnen Glauben beizumessen. Nur die Notablen Joseph Albo und Don Vidal Benevisti erklärten sich dagegen und behaupteten, daß auch die Aussprüche der Agada für sie vollgültige Autorität besitzen, aber man deute sie nicht nach dem Buchstaben, denn sie haben einen tiefern andern Sinn. So schlugen die Mittel zu einer Massenbekehrung der Juden fehl; der Papst entließ die Abgeordneten ungnädig und das End-

resultat war, der Papst Benedikt XIII. erließ eine gegen die Juden und das Judentum feindliche Bulle, worin das Studium des Talmuds verboten wurde; die Exemplare desselben sollten den Juden genommen und vernichtet werden. Die Juden selbst sollten abgesondert von den Christen leben, kein staatliches Amt bekleiden, auch nicht die Arzneikunde betreiben u. a. m. Zum Glücke blieb die Bulle ohne Wirkung, denn das Konzil zu Kostnitz erklärte den Papst Benedikt XIII. für abgesetzt, auch seine Beschützer, König Ferdinand und Kaiser Siegismund, sagten sich von ihm los. Oeffentlich predigte Vincenz: „Ein solcher Mensch, wie dieser Papst, verdiene von seinen rechtgläubigen Christen totgeschlagen zu werden.“ Mehreres siehe „Apostaten“ und „Apologetik“.[1])

Dunasch (Adonim)[2]) **Ibn Labrat Halevi**, דונש בן לברט הלוי. Kritischer Sprachforscher, gründlicher Kenner der hebräischen und arabischen Sprache und anderer Wissensfächer in Fez (Fas), Nordafrika (geboren 920, gest. 986), Sprößling einer aus Bagdad dahin eingewanderten Familie, der von Chasdai, dem edlen Förderer der jüdischen Wissenschaft, von da mit andern Gelehrten nach Cordova berufen wurde. Von seiner frühern Lebensgeschichte und seinen Studien wissen wir nur, daß er Schüler des Saadja Gaon war; er eignete sich gründliche Kenntnisse der hebräischen Sprache an und erwies sich als ein begabter Dichter,[3]) in beiden übertraf er seine Vorgänger und Zeitgenossen. Zu 30 Jahren hielt er vor zahlreichen Jüngern, die sich eifrig um ihn scharten, Vorträge. Die hebräische Dichtkunst erhielt durch ihn einen bedeutenden Aufschwung, er führte das Versmaß der arabischen Dichtkunst in die hebräische ein. Seine scharfe, kritische Denkweise schuf ihn mehr zum Kritiker, als zum ruhigen Abfasser von Schriften. So machte er kritische Ausstellungen über Saadjas grammatische und exegetische Arbeiten, die er in einer Schrift „Theschuboth“ zusammenstellte.[4]) Liest man diese Schrift der Kritiken von Dunasch, so wundert man sich über den harten Ton in denselben, obwohl er ihn anderwärts hochverehrte.[5]) Auch gegen das von Menachem ben Seruk verfaßte Wörterbuch der hebräischen Sprache, betitelt: „Machbereth“, schrieb er Kritiken und Widerlegungen, die er ebenfalls in eine Schrift „Theschuboth“ zusammenfaßte. Diese Schrift ist halb poetisch in geschickten Versen, halb in Prosa und besteht aus drei Teilen. Der erste ist poetisch und hat 147 Verse, von denen 40 Verse der Widmung an seinen edlen Gönner Chasdai Ibn Schaprut angehören. Er spricht in denselben von den Siegen seines Fürsten und Chasdais Werken der Menschenliebe und seiner Förderung der Wissenschaft und deren Träger; er sei ein Vater der Armen, spende reichlich für die Jünger der Lehre und der Dichtkunst u. a. m. In den andern wendet er sich zunächst an den Verfasser des genannten Wörterbuches, dem er als Entschuldigung seiner Ausstellungen zuruft:

---

[1]) Zur Litteratur über diese Disputation gehören: 1. die in lateinischer Sprache abgefaßten Protokolle der Sitzungen zur Disputation, die sich im Eskurial befinden; 2. die Auszüge aus den lateinischen Protokollen, angefertigt von Rodrigo de Custro in seiner Bibliothek I. pag. 206; 3. das Referat über die Disputationen von Bonstruc an die Gemeinde von Gerona, abgedruckt in Schebet Jehuda No. 40; 4. die Berichte in den „Annales de Aragon“ von Zarita Tom III. pag. 108 ff.; 5. Graetz, Geschichte Bd. 7 und 8; Jost, Geschichte II. und III.; Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Litteratur; Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, Vorlesungen Bd. 3; ferner Ziegler, Religionsdisputationen; Goitein, Ankläger und Verteidiger des Talmuds, und S. Back, Die Apologeten. [2]) Nicht zu verwechseln mit Adonim ben Tamim, einem ältern Zeitgenossen von Saadja. [3]) Vergl. die Widmung an Chasdai in seiner Schrift „Theschuboth“ gegen Menachem. [4]) Im Jahre 1855 wurden diese „Theschuboth“ mit den הכרעות סה״ als Theil II. seiner Kritiken des Werkes מחברת von Menachem ben Seruk von Philipowsky & Dukes herausgegeben. [5]) Vergl. Note 21, 11 und Pinskers Likute Kadmonioth S. 162.

„Wir haben die Pflicht, uns gegenseitig zurechtzuweisen nach dem Spruche: „Gieb dem Weisen, und er wird noch weiser". (Spr. Sal. 9, 9). Nur der Unwissende hasse die Zurechtweisung". Darauf läßt er seine Kritiken nur kurz, in Andeutungen, folgen. Es werden 180 Punkte, auf die sich dieselben beziehen. Eine ausführliche Darlegung dieser Ausstellungen und Widerlegungen bildet den Inhalt der in Prosa geschriebenen Einleitung, welche gewissermaßen die zweite Abteilung dieser Schrift ist. Die dritte endlich hat ausführliche Einzelheiten von Ausstellungen gegen dieses Wörterbuch in alphabetarischer Reihenfolge, die sich jedoch nicht mehr vollständig erhalten zu haben scheinen.[1]) Für die Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft, speziell der Grammatik der hebräischen Sprache, ist aus der Prosaeinleitung die Aufstellung eines Programms zur Behandlung des hebräischen Sprachschatzes wichtig, wo die Hauptpunkte der hebräischen Grammatik nach damaliger Zeit angegeben werden. Besonders nennenswert finden wir in seinen Kritiken über Menahems „Machbereth" seine Angabe von drei Wurzelbuchstaben in den verschiedenen Wortbildungen der hebräischen Sprache, womit er ein Vorläufer des spätern Chajug (s. d. A.) wurde; ferner die Einführung des Versmaßes, Metrum, aus der arabischen Dichtkunst und endlich die Erklärung und genaue Angabe der Bedeutung von schwierigen hebräischen Ausdrücken durch Herziehung ähnlicher Ausdrücke im Arabischen nnd Aramäischen und Hinweisung auf deren Bedeutung daselbst. So enthalten diese Kritiken des Dunasch b. Labrat viel treffliches und richtiges, was einer geschichtlichen Weiterentwicklung der hebräischen Sprachforschung nicht abgesprochen werden kann. Aber die barsche Art und Weise der Angriffe und der Widerlegungen wird mit Recht getadelt; es macht sich darin eine gewisse Mißgunst gegen Menachem und seine Leistungen bemerkbar. Ihm erscheinen die spanischen Sprachforscher des Hebräischen nicht vollreif gegenüber denen im Orient. Das Auffinden des Fehlerhaften in ihren Arbeiten galt ihm als Triumph. Die Schüler des Menachem verteidigten daher ihren Meister und weisen die Angriffe des Dunasch b. Labrat als unberechtigt zurück. Gegen diese waren es wieder die Jünger des Dunasch b. Labrat, die sich ihres Lehrers annahmen und ihn zu schützen suchten. Diese litterarischen Kämpfe führten zur tieferen und ernsteren hebräischen Sprachforschung. Zu bedauern wäre nur die durch diese Kritiken entstandene Zerfahrenheit des Menachems mit seinem edeln Gönner Chasdai, was ihm viel Ungemach zuführte.[2]) Wir haben das Spezielle der Leistungen dieser beiden Sprachforscher in dem Artikel „Grammatik" besprochen und bitten, dieselben dort nachzulesen.

Dunasch Adonim ben Tamim, דונש אדנים בן טעמים, (geb. 900, gest. 960), hervorragender Mann der Wissenschaft, Jünger des Isaak Israeli (s. d. A.), der sich durch seine wissenschaftlichen Leistungen rühmlichst bekannt machte. Seine Heimat war Irak, er erhielt in Kairwan seine Ausbildung unter dem schon genannten Isaak Israeli, der ihn in mehrere wissenschaftliche Fächer, als in die Medizin, Sprachen und Philosophie u. a. m., einführte. So eignete er sich vollständig den Kreis der damals bekannten Wissensfächer an, über die er mehrere Schriften veröffentlichte. Er schrieb über Astronomie, Medizin und die damals eingeführte indische Rechnungsweise. Sein Geist war so geschärft, daß er die Werke Saadjas zu kritisieren unternahm. Er war Leibarzt des Kalifen Ismael Almansar Ibnul Kaim, der die Wissenschaft hoch hielt und sie förderte. Seine Stellung bei demselben war so sehr günstig, daß er ihm sein astronomisches Werk widmete. Auf jüdisch-wissenschaftlichem Gebiet verfaßte er eine Grammatik

[1]) Diese Schrift der Widerlegungen „Theschuboth" von Menachem gegen Dunasch ist von Philipowsky in London 1855 herausgegeben. [2]) Siehe „Menachem ben Saruk".

der hebräischen Sprache, welche Vergleichungen des Hebräischen mit dem Arabischen enthält. Ferner verfaßte er einen Kommentar über das mystische Buch „Sefer Jezira“ (s. d. A.) Er stand mit Chasdai Ibn Schaprut (s. d. A.), in brieflichem Verkehr und genoß bei den Arabern eine solche Verehrung, daß sie ihn für einen Moslem hielten, was jedoch nicht der Fall war. Er blieb dem jüdischen Religionsbekenntnis treu und starb als Jude.

Duran, Prophiat,[1] auch Profat Duran,[2] hebräisch: Jizchak ben Mose Halevi, יצחק בן משה הלוי, oder kurzweg „Ephodi“, אפודי,[3] (geb. um 1350). Von seiner ersten Lebensgeschichte wird berichtet, daß er zur Zeit einer im Jahre 1391 in Spanien ausgebrochenen fürchterlichen Judenverfolgung, um sich und die Seinigen zu retten, mit seinem Freunde David Bonet Boagiora gleich vielen andern Glaubensgenossen einstweilen zum Christentum übertrat. Doch bald beschlossen beide nach Palästina auszuwandern, um als Juden nach dem Glauben ihrer Väter unbehindert leben zu können. Laut Verabredung reiste erst Prophiat Duran nach einer Hafenstadt Südfrankreichs, wo er die Ankunft seines Freundes erwartete. Aber diesen verstand der Apostat Paulus de santa fé zu überreden, nicht auszuwandern und im Christentume zu verbleiben. Er blieb zurück und berichtete in einem Schreiben seinem Freunde Prophiat Duran von der Unterredung mit Paulus de santa fé, die ihn völlig umgestimmt hatte, er verharre weiter in dem angenommenen christlichen Glauben und werde nicht auswandern. Prophiat Duran war von dieser Nachricht tief erschüttert; er verfaßte darauf als Antwort an seinen zurückgebliebenen Freund eine Schrift in der Form eines Briefes, die großes Aufsehen erregte. Von Christen und Juden wurde sie vielfach gelesen, aber von ersteren schrecklich mißverstanden, sie hielten dieselbe als eine Dokumentierung der Dogmen ihres Glaubens, auf die sie sich beriefen. Erst später wurde sie auch von den Christen in ihrem wahren Sinne erkannt und als Ketzerschrift verbrannt. Sie bildet, wenn man sie aufmerksam liest, ein Meisterstück von beißender Ironie und Satirik. Die Lehren, Dogmen und Weisen des Christentums werden denen des Judentums gegenüber gestellt und bei jedem derselben wiederholt sich die Mahnung: „Sei nicht wie Deine Väter, אל תהי כאבותיך, die da glaubten u. s. w.“, als wenn sein Freund in seinem Abfalle vom Judentume bestärkt werden sollte. Auch auf den früher abtrünnigen Paulus de santa fé, der als gewordener Christ das Judentum und dessen Bekenner fürchterlich verläumdete und anklagte, bezog sich ein großer Teil derselben. Prophiat Duran soll später noch eine andere apologetische Schrift verfaßt haben, betitelt: „Kelimat Hagojim“, כלימת הגוים.[4] Verdienstvoll ist seine Grammatik der hebräischen Sprache, „Maasse Ephod“ mit ihrer ausführlichen Einleitung. Die Grammatik besteht aus 32 Kapiteln; und eine 33 Kapitel starke Abhandlung bildet einen Anhang. Dasselbe spricht von der Ursache der Benennung „Heilige Sprache“ als Bezeichnung der hebräischen Sprache. Angaben finden sich ferner darin von der Verschiedenheit der Aussprache des Hebräischen bei den deutschen und spanischen Juden. Ein drittes Werk von ihm „Choscheb Haephod“ ist über Astronomie und Kalenderwesen. Vorzüglich ist ferner sein Kommentar zu dem religionsphilosophischen Werke „More Nebuchim“ von Moses Maimonides. Hervorheben wollen wir noch, was er über den Wert

[1]) Siehe weiter. [2]) So bei Jost, Geschichte des Judentums und seine Sekten III Seite 100. [3]) Nach seiner Schrift „Maasse Ephod“ oder „Choscheb Haephod“, siehe weiter unten. [4]) Siehe Frankels Monatsschrift IV. S. 326. Hierzu Fürst, Geschichte der Karäer, S. 161 wo diese Schrift aus einer ältern apologetischen Schrift des Franzosen Jakob ben Ruben ,geschöpft sein soll.

des gottesdienstlichen Gesanges in der Synagoge sagt: „Schöner Gesang bringt Wohlgefallen und Verlangen nach dem Höhern hervor, weckt und befestigt die schlummernden Geisteskräfte, stärkt das Gedächtnis, fördert das Verständnis und die Andacht".[1]) Endlich nennen wir noch ein Geschichtswerk von ihm, wo sämtliche Verfolgungen der Juden bis auf seine Zeit zusammengestellt sind.[2])

Duran, Simon ben Zemach, שמעון בן צמח דורן. Religionsphilosoph, Arzt und Rabbiner aus Mallorka, Oberrabbiner in Allgier,[3]) (geb. 1361, gest. 1444). Seine Familie stammte aus der Provence und sein Vater Zemach Duran ließ sich gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts auf der Insel Mallorka nieder und wohnte in der Hauptstadt Palma, wo sein Sohn Simon Duran 1361 geboren wurde. Zemach Duran war mit dem Religionsphilosophen Levi ben Gerson (s. d. A.), verwandt, selbst auch ein Kenner des Talmuds und vertraut mit andern Wissensfächern des Judentums. Sein Sohn Zemach studierte nächst der jüdischen Wissenschaft, Medizin, Philosophie, Mathematik u. a. m. Zum Lehrer hatte er Vidal Ephraim, ein Jünger des berühmten Gelehrten Nissim Gerundi und Freund des Isaak ben Scheschet, Oberrabbiner von Allgier. So entwickelte er sich als ein tüchtiger Talmudgelehrter, ein tiefer Religionsphilosoph und sehr gesuchter Arzt. Auch in den Religionsschriften des Christentums und des Islams war er heimisch, aus deren Rüstkammer er sich später die Waffen zur Verteidigung des Judentums holte. Die blutige Verfolgung der Juden 1391 in den spanischen Ländern und in Mallorka zwang die Familie Durans mit andern vielen angesehenen Juden Mallorka zu verlassen und nach Nordafrika auszuwandern. So kam Simon ben Zemach Duran nach Allgier, der in der schweren Verfolgung um sein ganzes Vermögen kam, das nicht unbedeutend war. Nach dem Tode des Rabbiners Isaak ben Scheschetb in Allgier wurde Simon ben Zemach Duran das Rabbinat übergeben unter der Bedingung, er dürfe sich nicht vom Könige bestätigen lassen. Der Grund hiervon war wohl, daß seine Vorgänger zu selbständig aufgetreten, was Unzufriedenheit hervorgerufen hatte. Er verwaltete dieses Amt über 40 Jahre und da die Arzneikunst nicht viel einbrachte, auch der Stand des Arztes kein geachteter war, sah er sich gezwungen, Honorar für seine rabbinischen Amtsfunktionen von der Gemeinde aussetzen zu lassen; es war dies damals völlig ungewöhnlich, die Rabbiner nahmen für ihre Dienste keine Besoldung an. Er war der erste Rabbiner, der besoldet wurde. Der Verlust seiner ganzen Habe durch die Verfolgung in Mallorka ließ ihn zur Erhaltung keinen andern Ausweg finden. Bis zu seinem 84. Lebensjahre (1444), verwaltete er das Rabbinat. Er machte sich durch Schriftstellerei einen berühmten Namen. Sein Hauptwerk bildet die Sammlung seiner Responsen in drei Teilen, Taschbaz, תשבץ. genannt; welche 1738—39 in Amsterdam erschien. Später schloß sich diesem ein vierter Teil, betitelt: Chut Hamschulosch", חוט המשולש, an, eine Gutachtensammlung seines Urenkels Salomo Duran (s. d. A.), (1592—96), sowie eine von Salomo Zeror und eine vierte von Abraham Ibn Towa. Ein anderes bedeutendes Werk von Simon Duran ist das religionsphilosophische „Magen Aboth". Dasselbe hat in Teil II einen vierten Abschnitt von polemischen Ausführungen gegen das Christentum und den Islam, benannt: „Rescheth we Magen", Bogen und Schild, gedruckt 1785 bis 1790, ohne Angabe des Ortes, wahrscheinlich in Livorno. Die jüdische

---

[1]) In seinem „Maasse Ephod", Vorrede, Regel 8. [2]) Weiss, Tradition V. S. 206 unten. [3]) Sein Geburtsjahr nennt er selbst in seinem Werke (siehe weiter), sein Todesjahr wird von den Rabbinern in dem Vorwort der ersten Ausgabe der Responsen mit „53 Jahre seit seiner Ankunft in Algier", nämlich seit 1391, angegeben.



Litteratur von Winter und Wünsche III S. 678—81 bringt in deutscher Uebersetzung einige Auszüge von dieser Schrift. Ein anderer Abschnitt ist ein Kommentar zum Mischnatraktat „Aboth", der ebenfalls in Leipzig 1855 gedruckt erschien. Zu diesen Schriften haben wir auch seinen Kommentar zum Buche Hiob zu nennen. Im ganzen zählt er selbst 14 Schriften, die er verfaßte.[1]) Ueber seine schriftstellerische Thätigkeit als Apologet und Polemiker verweisen wir auf den Artikel „Apologetik". Nach seinem Tode folgte ihm sein Sohn Salomo Duran in sein Rabbinat und nach diesem verwaltete sein Enkel Simon Duran das Rabbinat in Algier. Noch gegen das Ende des 18. Jahrhunderts existierten Glieder der Familie Duran.[2])

Duran, Salomo ben Simon Duran, שלמה בן שמעון דורן, (1400—1467), Rabbiner in Algier, Amtsnachfolger seines Vaters Simon ben Zemach Duran, hervorragender Talmudist, der auch in andern Wissensfächern heimisch war. Als Rabbiner schloß er sich denen an, welche gegen die Angaben und Lehren der Kabbalisten (s. Kabbala), mit ihrer Verdunkelung und Entstellung des Judentums durch Verbreitung eines Wunderglaubens mit ihren Werken der sogenannten praktischen Kabbala, קבלה מעשיות, kämpften. Er bemühte sich für eine vernunftgemäße Auffassung der jüdischen Religion. Bedeutendes leistete er in seiner apologetischen Schrift: „Brief des Pflichtkampfes", אגרת מלחמת חובה,[3]) gegen die Angriffe auf das Judentum durch den Apostaten (s. d. A.), Geronimo de santa fé, in der er dessen verläumderische Lügen „der Talmud lehre Unkeuschheit", durch Anführung einer Menge Zitate aus dem talmudischen Schrifttume, die das Gegenteil aussagen, gründlich zurückweist. Das Gesetz der Keuschheit, führte er aus, habe bei den nach talmudischen Lehren und Gesetzen lebenden Juden solch tiefe Wurzeln, daß sie mit Fingern auf den hinweisen, der die von den Keuschheitsgesetzen bestimmten Schranken überschreitet, ein Gegensatz hiervon ließe sich bei den Bekennern des Christentums nachweisen. Auch von ihm ist eine bedeutende Gutachtensammlung in Livorno 1782 erschienen. In derselben sind mehrere Gutachten, als Nr. 620, 628, 630 u. a. m. in arabischer Sprache, bald halb, bald ganz abgefaßt. Das Gutachten Nr. 259 daselbst, ist ein Brief in aramäischer Sprache an Natan Nayar. Gegen die Kabbalisten ist das Gutachten Nr. 189. Er hinterließ zwei sehr gelehrte Söhne „Zemach und Simon", von denen ebenfalls in Livorno 1782 eine Gutachtensammlung, betitelt: „Jachin und Boas", erschien. Religionsphilosophische Abhandlungen enthalten die Nr. 134 in Teil I. gegen Moses Maimonides (s. d. A.), und Nr. 135 daselbst, er bespricht da das Buch „Zurath Haolam", צורת העולם, von Jizchak Ibn Latif.

E.

Eibeschütz Jonathan, ר׳ יונתן אייבשיץ. Scharfsinniger Talmudgelehrter, berühmter Rabbiner, zuletzt Oberrabbiner der Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbeck, Abkömmling einer angesehenen Familie,[4]) (geboren in Krakau 1690,

[1]) Dies am Schlusse des zweiten Teiles seiner Responsen. [2]) Vergl. Steinschneider, Katalog Bodel, S. 2305—10. [3]) Vergl. Kerem Chemed IX., Senior Sachs. Diese Schrift wurde in einem Sammelwerk, מלחמת חובה, mit der apologetischen Schrift קשת ומגן, „Bogen und Schild", in Livorno 1785 gedruckt. [4]) Der Vater seiner Mutter war der berühmte Rabbiner Loew Zunz, gest. 1682; auch der gelehrte Rabbiner Meier Schiff (1663), gehörte zu seinen Ahnen, ebenso der berühmte Rabbiner Nathan Spiro u. a. m.

gestorben in Hamburg 1764). Sein Vater war Rabbiner in Eibeschütz, einer kleinen Stadt in Mähren, der ihm jedoch früh starb, sodaß Fremde seine Erziehung und Heranbildung besorgen mußten. Bibel und Talmud waren die Wissensfächer, in die er eingeführt wurde und die bald sein eifriges Studium bildeten. Die Natur hatte ihn mit vorzüglichen Geistesgaben ausgerüstet, er besaß einen scharfen Verstand, schnelle Auffassung und ein wundervolles Gedächtnis, Fähigkeiten, die ihn zu einem tüchtigen Gelehrten entwickeln halfen. Durch Selbststudium in profanen Schriften erwarb er sich bald auch weltliche Kenntnisse, deren er sich später mit einem gewissen Selbstbehagen rühmte.[1]) Das Hauptgebiet seiner Studien blieb der Talmud und die jüdischen Gesetzescodices, in denen er fast sämtliche Rabbiner seiner Zeit überflügelte. Auch kabbalistische Studien (siehe Kabbala), zogen ihn mächtig an, die ihn mit der Afterlehre des Sabbatianismus bekannt machten,[2]) was ihn später in viele Kämpfe verwickelte.[3]) Im Alter von 21 Jahren (1711), treffen wir ihn in Prag, wo er bald einem Lehrhause vorstand. Eine Schar von talmudbeflissenen Jünglingen sammelte sich um ihn und bewunderte seine scharfsinnige Erklärung schwieriger Talmudstellen; man drängte sich zu seinen Vorträgen. Der berühmte David Oppenheim war damals Oberrabbiner von Prag.[4]) Jonathan Eibeschütz geriet in Zerwürfnis mit ihm, er überhob sich und verursache ihm manchen Aerger. Sein anderer unrühmlicher Schritt war die geheime Annäherung an die sabbatianischen Schwärmereien und deren mystischen Lehren. Der sabbatianische Sendbote Chajon,[5]) der Oesterreich und Deutschland bereiste, predigte in Prag und fand da ein ihm wohlwollendes Publikum, auch die Rabbiner und andere Talmudisten fühlten sich von ihm wie bezaubert, zu denen auch der Sohn des Oberrabbiners David Oppenheims, Namens Joseph Oppenheim, gehörte. Jonathan Eibeschütz besuchte die Vorträge und wurde für den Sabbatianismus gewonnen. So treffen wir ihn bald im geheimen Verkehr mit den Sabbatianern in Podolien, auch mit Loebele Proßnitz u. a. m., was jedoch bald verraten wurde. Im Jahre 1725 wurde Jonathan Eibeschütz von einem in Mannheim abgehaltenen Rabbinergericht mit Loebele Proßnitz u. a. m. des Sabbatianismus angeklagt, worauf man in Frankfurt a. M. über sie den Bann aussprach. Jonathan Eibeschütz sah sich sodann mit andern Gelehrten genötigt, öffentlich zu erklären und zu Protokoll zu geben, er und die andern sagen sich von jenen Sektierern los, sowie von jedem, der speziell zur sabbatianischen Sekte gehöre, worauf sie selbst den Bann über sie aussprachen. Mit dieser feierlichen Erklärung beruhigten sich vorläufig die damals sehr wachsamen Rabbiner.[6]) Aber nach einem Zeitraume von 25 Jahren, als Jonathan Eibeschütz als Oberrabbiner der drei Gemeinden in Hamburg amtierte, wiederholte sich diese Anschuldigung des Sabbatianismus gegen ihn in viel stärkerer Gestalt.[7]) Das Dritte, von der Zeit seines Aufenthalts in Prag, von dem wir hier sprechen, betrifft seinen Verkehr mit den Spitzen des Jesuitenordens, die er besuchte und mit ihnen oft disputierte. Er scheute es nicht, auch den jesuitischen Bischof Hasselbauer zu besuchen, der auf hebräische unzensierte Bücher der Juden eine Jagd veranstaltete und sie bei vorgenommener Haussuchung konfiszierte. Von ihm erwarb er später ein Privilegium zum Druck des Talmuds und der Gebetbücher, wobei er sich verpflichten mußte, sämtliche Stellen in demselben, die sich etwa auf das Christentum beziehen, wegzulassen. Die bischöfliche Zensurbehörde erteilte ihm diese Druckerlaubnis. In

---

[1]) Vergleiche Graetz, Geschichte Band 10, Seite 685, Anmerkung 2. [2]) Vergl. hierzu den Artikel „Sabbatianer" in Supplement 4 dieser Realencyclopädie. [3]) Siehe weiter. [4]) Siehe den Artikel. [5]) Siehe über ihn Supplement 4, S. 123—25 dieser Realencyclopädie. [6]) Vergleiche Jost III, S. 401. [7]) Siehe weiter.

den Jahren 1728—1739 ließ er darauf, laut Verpflichtung, den Druck dieser Bücher, unter Verstümmlung der Texte, ausführen. Man beschuldigte ihn, er hätte dies nur des Geldvorteils wegen gethan, da die Juden darauf die zensierten Bücher kauften. Gegen diese Zensurverstümmlung des jüdischen Schrifttums erhoben sich Stimmen in der jüdischen Gemeinde in Frankfurt a. M., man spricht auch von Moses Chagis u. a. m., die vom Kaiser in Wien ein Verbot zum Weiterdruck erwirkten.[1]) Jonathan fühlte sich darauf nicht mehr wohl in Prag und sehnte sich weg. In Metz sollte das vakante Rabbinat wieder besetzt werden, Jonathan meldete sich dahin und wäre auf die Empfehlung seines Freundes Nehemias Reischer gewählt worden. Da erschien die greise Witwe des verstorbenen Metzer Rabbiners und beschwor den Vorstand, nicht diesen Ketzer, Mumar, zu wählen, nicht ihrem Manne im Grabe diese Schande anzuthun. Die Wahl des Eibeschütz kam darauf nicht zur Ausführung. Seine frühere Annäherung an den Sabbatianismus war noch nicht vergessen und schadete ihm jetzt. Der in Metz angestellte Rabbiner war Josua Falk, der jedoch bald in Frankfurt a. M. zum Rabbiner gewählt wurde und die Wahl annahm. Abermals versuchte Reischer seinen verehrten Freund Eibeschütz für das wieder vakante Metzer Rabbinat vorzuschlagen. Er setzte es diesmal durch. Jonathan wurde im Jahre 1740 zum Rabbiner in Metz gewählt. Es brach der schlesische Krieg aus. Die Preußen und Franzosen besetzten Prag. Jonathan war unvorsichtig, suchte den Obersten der französischen Besatzung auf, um ihn über seine Abreise nach Metz zu sprechen. Das wurde von der österreichischen Behörde als ein Verrat angesehen. Gleich nach Abzug der Franzosen stellte man eine Untersuchung gegen ihn an, worauf seine Habe konfisziert wurde. Mit seiner Familie reiste er nun nach erhaltener Anweisung nach Metz ab. Die Wiederbetretung der österreichischen Lande wurde ihm verboten. In Metz jedoch fühlte er sich nicht behaglich, auch sein Freund Reischer, der ihn nach Metz brachte, agitierte gegen ihn. Er bemühte sich nun um Erlangung des Rabbinats der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbeck, was ihm auch gelang. Im Jahre 1750 war Eibeschütz Rabbiner daselbst. Seine Predigten, Deraschoth, rissen die Zuhörer hin, auch die talmudischen Vorträge bewunderte man wegen ihrer scharfsinnigen Aufhellung talmudischer Stellen. Hierzu kam noch seine Austeilung von Amuletten, קמיעות, an Kranke und schwangere Frauen, die ihn zu einem Heiligen erhoben. Auch die von ihm erschienenen Schriften „Krethi und Plethi“ zum Jorebea, und „Urim und Thumim“ zum Choschen Mischpat machten ihn zum größten Talmudgelehrten seiner Zeit. So hätte er in Hamburg glückliche Jahre verleben können, aber der kabbalistische Spuk, der sich um ihn verbreitete, erweckte bald Gegner, die ihn mit einem gewissen Argwohn beobachteten und Kritik gegen sein mystisches Treiben zu üben begannen. Es war der in Altona wohnende, frühere Rabbiner in Emden, Jakob Hirschel, auch Jakob Emden genannt, Sohn des Chacham Zevi, Rabbiners der deutsch-jüdischen Gemeinde zu Amsterdam, der sich nun an die Spitze der Gegner Eibelschütz's stellte. Diese Kämpfe gegen Eibeschütz und deren Ausgang haben wir in dem Artikel „Emden Jakob“ ausführlich geschildert, auf den wir hier, um nicht zu wiederholen, verweisen. Von seinen Kindern war es sein Sohn Wolf, der ihm viel Kummer und Aergernis verursachte. Er unterhielt Verbindungen mit den Frankisten und deren Haupt Salomon Schor Wolowski. Wir sehen ihn noch später, als er in Dresden wohnte, in Verbindung mit den Frankisten in Offenbach.

---

[1]) Vergleiche darüber die Notizen bei Graetz Geschichte, Band 10, Seite 390, Anmerkung 1.

Das weckte von neuem den Verdacht eines geheimen Sabbatianismus im Hause seines Vaters. Mehreres siehe: Emden Jakob. Jonathan Eibeschütz starb im Jahre 1764 und wurde ehrenvoll bestattet und sehr betrauert.

Eleasar Kalir, siehe: **Kalir Eleasar.**

Elia Baschiatzi, vollständig: Elia ben Mose Baschiatzi, (1420—1491). Bedeutender Gelehrter, Karäer, Abkömmling einer vornehmen, gelehrten Familie, geboren in Adrianopel, wo sein Vater Mose und sein Großvater Menachem, Häupter der karäischen Gemeinde daselbst waren, die mehrere Erleichterungen in den strengen Sabbathgesetzen der Karäer einführten, gegen welche viele Karäer protestierten. Gegen die dadurch entstandenen Spaltungen der Karäer verfaßte er später ein höchst bedeutsames Werk, betitelt: „Adereth Eliachu", der Mantel Eliahus, in welchem er den Nachweis führte, daß es den Gelehrten gestattet sei, von den Bestimmungen der Vorgänger abzuweichen. In Konstantinopel wurde er unter Mordechin Kontin auch in profanen Wissenschaften als in der Mathematik u. a. m. ausgebildet. So treffen wir ihn im Jahre 1460 als Chacham der karäischen Gemeinde daselbst, wo schon sein Vater und Großvater in dieser Stellung gewirkt hatten. Das Hauptziel seiner Amtsthätigkeit daselbst war, durch Schrift, Wort und That die inneren Spaltungen und Parteien zu beseitigen und eine Versöhnung bei ihnen herbeizuführen. Zu diesem Zwecke schrieb er das schon genannte verdienstvolle Werk „Adereth Eliahu", woran er bis zu seinem Tode gearbeitet hat, das jedoch erst sein Schüler und Schwestermann Kaleb Efendipulo vollendete. 1835 wurde dasselbe in Koslow gedruckt. Dieser Ausgabe waren drei Sendschreiben vorgedruckt und ein Schreiben des Inhalts „Chalukath Hakaraim", Geschicke und Gründe der karäischen Spaltung. Das Werk selbst hat 14 Abschnitte, von diesen behandelt Abschnitt 1. das Kalenderwesen in 42 Kapiteln; 2. die Sabbathgesetze in 32 Kapiteln; 3. das Passahfest in 10 Kapiteln; 4. das Wochenfest in 10 Kapiteln; 5. das Posaunenfest, Neujahr, in 2 Kapiteln; 6. das Versöhnungsfest in 4 Kapiteln; 7. das Laubhüttenfest in 5 Kapiteln; 8. das Gebet, bestehend aus drei Teilen; 9. die Tierschlachtung in 27 Kapiteln; 10. die Reinheitsgesetze in 23 Kapiteln; 11. die Eheverbotsgesetze in 7 Kapiteln; 12. das Eherecht in 16 Kapiteln; 13. die Beschneidung in 5 Kapiteln; 14. die Trauergesetze in zwei Teilen von 4 und 5 Kapiteln.

Elia Levita, auch Elia Bachur, אליהו בחור,[1]) vollständig: Elia ben Ascher Halevi Aschkanasi, אליהו בן אשר הלוי אשכנזי. Bedeutender hebräischer Sprachforscher, ein Deutscher, der 1469 in Neustadt an der Aisch bei Nürnberg geboren wurde und 1559 in Venedig starb. Von seiner Erziehung und Bildung, sowie von seiner Jugendgeschichte wissen wir nur, daß er sich mit hebräischen grammatischen Studien beschäftigte und sich um die Kenntnisse des jüdischen Schrifttums bemühte, was ihm auch, wie seine spätern Schriften bezeugen, in reichlichem Maße gelang. Kriegerische Unruhen, die ihn um seine ganze Habe brachten, nötigten ihn mit seiner Familie auszuwandern. Er begab sich nach Italien, wo er 1504 erst in Padua verblieb. Er lehrte daselbst hebräische Grammatik und kommentierte die grammatische Schrift des Moses Kimchi (s. d. A.), betitelt: „Mehalech Schebile hadaath", die 1508 in Pesaro und 1546 in Venedig gedruckt wurde.[2]) Wieder

---

[1]) So wurde er nach seinem grammatischen Werke „Habachur" (s. weiter), genannt, doch er selbst unterschrieb sich in seinen Schriften אליהו אשכנזי, Elia der Deutsche, auch vollständig אליהו בר״ אשר הלוי אשכנזי. [2]) Sebastian Münster hat diese Schrift lateinisch übersetzt, Basel 1525.

waren es kriegerische Unruhen, in welchen sein erspartes Vermögen den Plünderern in die Hände fiel; er reiste von da nach Venedig, wo er seine Frau und Familie ließ, und kam nach Rom. Dort hatte er das Glück, daß ihn der damalige Ordensgeneral und spätere Kardinal Egidio Viterbo in sein Haus nahm und für seinen Unterhalt sorgte. Dafür ließ er sich von ihm im Hebräischen unterrichten, er wollte selbst die kabbalistischen Bücher, die hebräisch abgefaßt waren, lesen. Für ihn kopierte er später (1516), die kabbalistischen Schriften, nämlich das Buch Rasiel und das von der Weisheit der Seele, חכמת הנפש, ebenso einen Kommentar zum Jezirabuch, ספר יצירה.[1]) Zehn Jahre verweilte er in dem Hause seines Gönners. Den Franziskaner Galatinus soll er bei der Abfassung der Schrift: „Von den Geheimnissen der katholischen Wahrheiten", (gedruckt 1518) geholfen haben. Die Mysterien wurden in derselben durch Zitate aus Talmud, Kabbala und Sohar bestätigt. Er war ferner der Lehrer des Paulus Fagius, Sebastian Münster, Georg de Selve, Bischof von Lavour u. a. m. Auf Wunsch seines Gönners Egidio Viterbo bearbeitete er auch verschiedene Teile der hebräischen Grammatik, wobei er den Schriften der Kimchiden folgte. Viterbo selbst unterrichtete ihn im Griechischen und andern Wissenschaften. In Mußestunden arbeitete nun Levita an seiner grammatischen Schrift „Habachur", die er ihm nach ihrer Vollendung widmete. Ferner verfaßte derselbe das Buch „Harkaba", über die formae mixtae und eine Schrift „Grammatische Regeln in Versen", betitelt: „Pirke Schira".[2]) Politische Unruhen in Rom zwangen ihn, das liebgewonnene Haus seines Freundes nach zehnjährigem Aufenthalt zu verlassen, er reiste nach Venedig zurück, woselbst er seine Frau zurückgelassen hatte, und arbeitete da sein größeres Werk über die Massora, nämlich „Massoreth Hamsora", aus. In der dritten Vorrede daselbst wies er die Jugend der hebräischen Vokalzeichen nach, gegen die bisherige Angabe von dem Alter derselben. Ueber die Accente schrieb er eine Schrift, betitelt: „Tub Taam". Von da verlegte er auf Veranlassung des Paulus Fagius seinen Sitz nach Isni bei Ulm, wo er Korrektor in der Buchdruckerei war und in den Mußestunden sein Werk „Tischbi", das Erklärungen von 712 rabbinischen Wörtern enthält und sein größeres Wörterbuch „Metugeman" zu dem Targumim anfertigte. Eine deutsche Uebersetzung der Psalmen verfaßte er noch in Venedig nach seiner Rückkehr dahin. Auch eine deutsche Uebersetzung des Pentateuchs und der 5 Megilloth verfaßte er daselbst. Eine andere Schrift über die Abkürzungen im hebräischen Schrifttume, betitelt: „Schibre Luchoth", wurde von ihm 1538 gedruckt. Ein größeres Werk über die Massora, ספר הזכרונות, blieb ungedruckt und befindet sich in der Bibliothek in Paris. So hat Elia Levita das Verdienst, die Leistungen der jüdischen Gelehrten in der hebräischen Sprachforschung den christlichen Gelehrten übermittelt und zum Teil auch die Lehren der Kabbala ihnen zugeführt zu haben. Für die Wissenschaft im allgemeinen war seine Entdeckung wichtig, daß die Zeichen der Vokale und der Accente den Lehrern im talmudischen Schrifttum noch unbekannt gewesen, sie gehören der nachtalmudischen Zeit an. Nicht unerwähnt wollen wir noch lassen, daß Franz I., König von Frankreich, ihm den ehrenvollen Antrag machte, an der Universität in Paris einen Lehrstuhl für das Hebräische anzunehmen. Er lehnte jedoch bescheiden diesen Ehrenantrag ab aus dem Grunde, er könne sich nicht in einer Stadt wohl fühlen, wo den Juden der ständige Aufenthalt verboten ist.[3]) Noch haben wir

[1]) Siehe hierzu Orient Litteraturbl. 1849 c. 78 und die Artikel „Jezirabuch" und „Kabbala". [2]) Das grammatische Werk „Habachur" wurde mit einer lateinischen Uebersetzung von Sebastian Münster und mit einer Anmerkung in Basel 1525 und in Jsni 1542 gedruckt. Die Schrift „Harkaba" wurde in Venedig 1546 und die kleinere Schrift „Pirke Elia" in Pisaro 1527 und in Verona 1546 gedruckt. [3]) Siehe die Einleitung zu Levitas „Tischbi".

einen in hebräischer Sprache abgefaßten Brief zu nennen, der an Professor Sebastian Münster in Basel gerichtet ist und unsere Aufmerksamkeit besonders anregt. Derselbe wurde in neuester Zeit von dem Rabbiner Dr. Moritz Peritz 1894 in Breslau bei Schottländer mit einer Einleitung, deutscher Uebersetzung und gelehrten Anmerkungen herausgegeben und verdient gelesen zu werden.[1])

Emden Jakob, יעקב עמדין, deutlicher Jakob Sohn des Zevi Aschkenasi, יעקב בן צבי אשכנזי, abgekürzt יעב״ץ, (geb. 1698, gest. 1776). Berühmter Gelehrter, ein Mann von seltenem biedern Charakter, Sohn des berühmten Rabbiners Chacham Zevi Aschkenasi, der mehrere Jahre das Rabbinat der deutsch-israelitischen Gemeinde in Amsterdam verwaltete. Sein Beiname „Emden" ist der Stadt seiner spätern Thätigkeit als Rabbiner entnommen. Ausgerüstet mit ungewöhnlich großen Geistesgaben erwarb er sich sehr früh nicht blos Kenntnisse in Bibel und Talmud, sondern auch in profanen Wissensfächern, ebenso bemühte er sich in der Kabbala (s. den A.), heimisch zu werden. Im Jahre 1715 war er ein Talmudjünger des berühmten Rabbiners Mardechai in Ungarisch-Brod und 1716 verheiratete er sich daselbst mit dessen Tochter Rahel, worauf er nach damaliger Sitte noch mehrere Jahre im Hause seines Schwiegervaters verblieb. Von Amsterdam, wohin er sich später begab, wurde er als Rabbiner nach Emden berufen. Aber schon 1731, nach kaum fünfjähriger Amtsthätigkeit gab er dieses Amt auf, teils wegen Kränklichkeit, teils aus Unbehagen, er sehnte sich nach Unabhängigkeit. Er siedelte nach Altona über, wo er vom König von Dänemark ein Privilegium zur Anlegung einer Buchdruckerei erhielt. In seinem Hause hatte er eine eigene Synagoge, die von seinen Freunden besucht wurde. So bildete er in Altona innerhalb der jüdischen Gemeinde eine eigne Gemeinde und lebte einsam und abgeschlossen mit den Seinigen. Mehrere ihm angebotene Rabbinate lehnte er ab, man bewunderte seine Bescheidenheit und Uneigennützigkeit. Bei der Wiederbesetzung des Rabbinats der drei Gemeinden Hamburg, Altona und Wandsbeck drängten ihn seine Freunde, sich um diesen Wirkungskreis zu bewerben, aber er erklärte ihnen, er werde die auf ihn fallende Wahl nicht annehmen. Da wurde Jonathan Eibeschütz (s. d. A.), der Rabbiner in Metz war, gewählt. Derselbe bemühte sich, den gelehrten Jakob Emden für sich zu gewinnen, er lobte ihn öffentlich in seinen Vorträgen und wollte für den Absatz seiner Bücher sorgen. Aber Jakob Emden war nicht käuflich, das ließ sein fester und biederer Charakter nicht zu. Aber Emden war von einer gewissen Ketzerriecherei nicht frei. Er hielt sich, gleich seinem Vater, berufen, gegen jede Anklage des Sabbatianismus das Richteramt zu führen. An Jonathan Eibeschütz haftete schon aus früherer Zeit, da er noch in Prag Rabbiner war, der Verdacht des Sabbatianismus. In Hamburg und Altona verteilte er Amulette (Kameoth) an schwangere Frauen. Diese für Talismane, Geisterbanner, gehaltenen Amulette wurden von Jakob Emden geöffnet, der die Inschrift derselben, so sehr auch ihre Wörter und Buchstaben künstlich umstellt waren, herausbekam; sie lautete deutsch: „Gott Israels, der du in der Zierde deiner Macht weilst, sende durch das Verdienst deines Knechtes Sabbati Zevi Heilung für diese Frau, auf daß dein Name und der Name Sabbati Zevi in der Welt geheiligt werde." Jonathan stellt diese Angabe des Inhalts in Abrede, auch der Vorstand der Gemeinden erklärte sich für ihn und verbot Jakob

[1]) Zur Litteratur über Elia Levita nennen wir: die Biographie des Levita von Wunderbar im Orient, Litteraturblatt von 1848, Nr. 4 und 6; ferner die gründliche Biographie von dem Gelehrten Salomon Buber in Lemberg, Leipzig 1856; endlich die von Dr. J. Levy, Elia Levita und seine Leistungen als Grammatiker, Breslau 1888.

Emden unter verschiedenen Drohungen die weitere Verbreitung des angegebenen Inhalts. Jakob Emden ließ sich jedoch nicht abschrecken, er erklärte in seiner Synagoge, daß er den Schreiber der Amulette für einen Sabbatianer halte, der den Bann verdiene, aber er wolle nicht den Oberrabbiner als den Abfasser derselben halten, doch habe er die Pflicht, sich von diesem Verdachte zu reinigen.[1]) Diese Erklärung rief eine Erbitterung auf der andern Seite hervor, der Vorstand verbot bei Strafe des Bannes Emdens Synagoge ferner zu betreten, auch in seiner Druckerei dürfe nichts gedruckt werden. Auch Eibeschütz erklärte öffentlich in der Synagoge unter Eidesversicherung, daß er nicht dem Sabbatianismus anhange, es möge sonst Schwefel und Feuer vom Himmel auf ihn herabstürzen. Mit Verwünschungen gegen die Sabbatianer sprach er den Bann über die aus, die ihn verläumden. Der Vorstand ließ darauf Jakob Emden die Weisung zukommen, Altona zu verlassen, was dieser unter Berufung auf das ihm vom Könige verliehene Privilegium zurückwies. Indessen liefen aus Metz von den Gelehrten Samuel Heilmann und Nehemias Reischer zu Gunsten Emdens Gutachten ein, die den Verdacht gegen Eibeschütz verstärkten. Auch innerhalb der drei Gemeinden erhoben sich Stimmen für Jakob Emden, aber dieser fühlte sich in Altona nicht mehr sicher und begab sich nach Amsterdam. Indessen blieb auch Eibeschütz nicht unthätig, er schrieb an seine früheren Schüler und Freunde, die Rabbinate in Deutschland, Ungarn, Polen und Italien bekleideten und forderte sie auf, sich seiner anzunehmen, ihre Erklärung über den Inhalt der verdächtigen Amulette abzugeben.[2]) Man erzählte, daß zur Sicherung der Sache Eibeschütz große Geldsummen über Königsberg und Breslau zur Verteilung an die Rabbiner geschickt wurden. So kam es, daß sich die Gemeinden in Mähren Proßnitz, Nikolsburg u. a. m. mit ihren Rabbinern, ebenso einige Gemeinden in Ungarn und Polen, Preßburg und Krakau an ihrer Spitze, sich für Eibeschütz erklärten; auch zwei Kabbalisten, Elia Olianow und Samuel Essiogan, an die sich Eibeschütz gewandt hatte, gewann er für sich, sie erklärten, daß die Amulette von Eibeschütz nichts Ketzerisches enthalten. Letzterer hatte früher dem oben genannten Gelehrten Samuel Heilmann die Amulette als ketzerisch angegeben.[3]) Bald erhoben sich auch gegen sie gewichtige Stimmen, nämlich die vom Rabbiner Falk in Frankfurt a. M., Loeb Heschel, Heilmann in Metz, die Eibeschütz aufforderten, sich über die verdächtigen Amulette zu verteidigen. Jonathan erwiderte nichts. Bald trat auch ein Mann, Baruch Jwan, aus Polen für die Gegner Eibeschütz's auf, der Faktor des sächsischen Ministers, der die Absetzung des Lubliner Rabbiners bewirkte. Der Kampf gewann immer größere Ausdehnung, sodaß auch in den Sitzungen der Synode der Vierländergemeinden Polens die Parteien gegen einander sich den Bann zuschleuderten.[4]) Die Gegner des Eibeschütz in Deutschland erließen die Erklärung, daß der Schreiber dieser sabbatianischen Amulette gebannt und von Israels Gemeinschaft abgesondert werden müsse. Der Name Jonathan Eibeschütz wurde nicht erwähnt. Dieser milden Entscheidung traten auch andere bedeutende Rabbiner, als die von Venedig in Italien bei, die M. Ch. Luzzato gebannt hatten. Diese Entscheidung wurde 1752 dem Vorstande der drei Gemeinden zugesandt mit der Aufforderung, Jonathan Eibeschütz habe sich im Laufe von 2 Monaten vor einem rabbinischen Schiedsgerichte von dem Verdachte der Abfassung der Amulette zu reinigen, sonst werde sein Name

---

[1]) Vergleiche die Schrift „Minchath Kenaoth" von Jakob Emden Seite 4; ebenso sein Buch התאבקות, Seite 1. [2]) Vergleiche die Schrift „Luchoth Eduth" Seite 43—44. [3]) Vergleiche „Luchoth Eduth" S. 12 und „Sephat Emeth" S. 40 a. [4]) Siehe die Schrift „Eduth Bejakob" S. 59 a.

öffentlich gebrandmarkt werden. Auch diese Aufforderung konnte wieder keinen entscheidenden Erfolg nehmen. Es zogen sich von diesem entschiedenen Vorgehen mehrere Rabbiner zurück. So die Rabbiner von Venedig, ebenso der Rabbiner von Amsterdam; der Rabbiner von Konstantinopel erklärte sich sogar für Eibeschütz und ein Sendbote aus Jerusalem, Abraham Israel, erlaubte sich, den Bann über die Gegner Jonathans auszusprechen. So blieb die Sache unentschieden. Es blieb nichts anderes übrig als die Hilfe der weltlichen Macht anzurufen. So wendeten sie sich an den König von Dänemark, Friedrich V. Von da erfolgte bald die Entscheidung. Im Juni 1752 erhielt Jakob Emden die Erlaubnis, nach Altona zurückzukehren, von seiner Synagoge und seiner Druckerei wieder beliebigen Gebrauch zu machen, dagegen wurde Jonathan Eibeschütz seines Amtes enthoben mit der Aufforderung, sich über die verdächtigen Amulette zu rechtfertigen und über die ihm vorgelegten 15 Fragen sich zu äußern. Auch in Polen erhoben sich jetzt Stimmen gegen Eibeschütz; ebenso forderte Jecheskel Landau Eibeschütz auf, die ihm zugeschriebenen Amulette zu verdammen und so jeden Verdacht von sich abzuwälzen.[1]) Eibeschütz konnte jedoch diesem Ansinnen nicht nachkommen, da er diese Amulette als von ihm geschrieben vorher anerkannte. Es blieb nur noch eine Rettung für ihn übrig, sich an seinen frühern Jünger zu wenden, der getauft den Namen Karl Anton führte und in Helmstädt Lektor der hebräischen Sprache war. Eibeschütz suchte ihn auf und ließ sich von ihm eine Schutzschrift ausarbeiten. In derselben führte er unter anderm aus, daß der Sabbatianismus aus der Mitte der Judenheit geschwunden sei, die Amulette seien harmlos, die gedeutelt wurden. Die Schutzschrift überreichte man dem Könige, dem sie gewidmet war, und sie verfehlte nicht, bei ihm einen guten Eindruck zu machen. Der König verbot die Streitigkeit fortzusetzen, Eibeschütz wurde wieder in sein Amt als Rabbiner eingesetzt, er leistete dem Könige den Eid der Treue. Doch vermochte dieser Machtspruch die Gegner nicht zu beruhigen, ihre Zahl vergrößerte sich noch. Sie baten in einem nochmaligen Gesuch an den König um Revision des Prozesses. Da erklärte Eibeschütz im Jahre 1753 auf Anraten des Vorstandes in Altona sich dem Ausspruche eines Schiedsgerichts zu fügen. Aber die Wahl des Schiedsgerichts kam nicht zu Stande. Da sollte die vierländer Synode in Polen die Angelegenheit schlichten. Ende Oktober 1753 verhandelte dieselbe darüber, die Sache Eibeschütz trug den Sieg davon und die gegnerischen Schriften wurden verbrannt. Aehnlich lautete die Verordnung des Krakauer Rabbinats. Indessen ordnete auch der König die erbetene Revision des Prozesses an. Von Professoren der Theologie wurden im Jahre 1755 Gutachten über die fraglichen Amuletten eingefordert. Auch Eibeschütz arbeitete und veröffentlichte zur Rechtfertigung eine Schutzschrift aus. Entscheidend in dieser Angelegenheit war eine Schrift von dem Professor und Pastor David Friedrich Mergerlin 1756; er behauptete in derselben, daß die fragliche Inschrift der Amulette sich auf Jesus beziehe, Eibeschütz sei im Herzen ein Christ, nur wage er nicht seinen christlichen Glauben zu bekennen. Zuletzt forderte er den König von Dänemark auf, Eibeschütz zu schützen, anderseits ermahnte er Eibeschütz, die Maske fallen zu lassen und sich offen zum Christentum zu bekennen. Eibeschütz erwiderte nichts. Aber der König dekretierte, ihn wieder in sein Rabbineramt einzusetzen und befahl der Gemeinde Altona ihm Gehorsam zu leisten. Mitte Dezember 1756 geschah feierlich seine Wiedereinsetzung als Rabbiner. Allmählich beruhigten sich auch die Gemüter. Im Jahre 1776 starb Jakob Emden, er überlebte seinen Gegner Eibeschütz, der 1764 gestorben war, um

---

[1]) Siehe Note 7 in Graetz, Geschichte Band 10.

12 Jahre. Von seinen verdienstvollen Schriften nennen wir als besonders wichtig, die gegen die Echtheit des Sohar, betitelt: „Mipachat Sepharim“, מטפחת ספרים. Mehreres siehe: „Eibeschütz Jonathan“, auch „Sohar“ und „Kabbala.“

Exilarch, ראש גולה, aramäisch ריש גלותא. Staatlich anerkanntes Oberhaupt sämtlicher Juden in den Euphrat-Ländereien, das sich gleich den andern Vasallen des Reiches unter den persischen Königen und später der moslemitischen Herrschaft der Kalifen daselbst besonderer Vorrechte mit geringen Unterbrechungen erfreute und als solcher entsprechende Würde und Achtung genoß. Er trug einen Ornat, fuhr in goldenem Wagen und wurde am Hofe mit den ihm gebührenden Ehren empfangen. Man hielt ihn als Sprößling des früheren davidischen Königshauses in Palästina, ein Nachkomme Serubabels (s. d. A.). Wir haben in Abteilung II. dieser Realencyclopädie, Artikel „Exilarch“, von den Exilarchen bis zum Schluß der Perserherrschaft gesprochen und beabsichtigen hier als Ergänzung die fernere Geschichte der Exilarchen unter der Herrschaft der Kalifen zu geben. Im Jahre 520 wurde der Exilarch Mar Sutra II. mit seinem Schwiegervater Mar Chanina wegen Beteiligung an den Aufständen Asianis und Anilais zur Gründung eines jüdischen Staates am Euphrat und Tigris nach Besiegung desselben hingerichtet. In späterer Zeit, als wieder unter den persischen Königen Bahram und Chosru II. eine günstigere Zeit für die Juden eintrat, erstand auf kurze Zeit das Exilarchat; es waren vom Jahre 589 bis 640, also bis zur Herrschaft der Araber in Persien, drei Exilarchen, nämlich Kafrenai, Chaninai und Bostanai. Letzterer jedoch schon unter islamitischer Herrschaft der Kalifen in den Euphratländern. Er war der erste Exilarch, der von dem muhamedanischen Staatsoberhaupt als Vasall mit sämtlichen frühern Vorrechten wieder anerkannt wurde. Er besaß richterliche und gewisse politische Befugnisse, so daß sämtliche Juden der babylonischen Länder eine Art Gemeinwesen bildeten. Er erhielt ferner die Erlaubnis, einen Siegelring (Guschpanka) zu führen, durch den er seinen Erlassen und Urkunden den offiziellen Charakter gab. Das Insiegel trug das Bild einer Fliege. Bastanai war der Sohn des Exilarchen Chaninais und bekleidete seine Würde als Exilarch vom Jahre 600 bis 660. Weiter kennt die Geschichte den Exilarchen Chasdai, von 700 bis 730. Ihm folgten Salomo, 730 bis 751; Chananja oder Achunai, Bruder Anans, des Stifters der Karäersekte, 760 bis 770; darauf Sakkai ben Achumai (770—800); Samuel (800—816); David ben Jehuda und sein Gegenexilarch Daniel (810—840); Vaknez (840—900); Ukba (900—918); David ben Sakai (916—920); Jehuda ben David (7 Monate); Jehudas Sohn (950—980). Von dessen Söhnen wurde einer, Namens Chiskia, Schuloberhaupt, der später, 1040, durch Intriguen Würde und Leben verlor. Seine zwei andern Brüder entflohen nach Spanien. Ein letzter Sproß von diesen, Chia Aldaudi, starb 1154 in Kastilien. So war das Haus des Exilarchats mit seinem letzten Sproß spurlos untergegangen.

G.

Gaon, גאון, **Geonim**, גאונים, **Gaonat.** I. Name, Bedeutung und Bezeichnung. Der Name „Gaon“ bedeutet im Neuhebräischen nach seinem Stamme גאה, erhaben „Erhabener“ ähnlich dem latainischen Excellentia [1]); er bezeichnet

[1]) Vergl. M. Sachs in Beiträge II. S. 83, gegen Rappaports Annahme in Kerem Chemed IV. p. 224. Es ist durchaus unnötig den Ursprung dieser Benennung aus dem Arabischen oder Persischen herzuleiten, da schon die Midraschim besonders Sifra (s. d. A.), die Bezeichnung „Gaon“ für ausgezeichnete Gelehrte, die Häupter und Führer des Volkes kennen. Vergl. Sifra zu בחוקתי voce ושברתי גאון עוזכם כגון פפוס בן יהודה.

den Ehrentitel, den man nach Wiedereröffnung der Hochschulen, der talmudischen Lehrhäuser, in den babylonischen Landschaften unter Braham Tschubin und Chosru II. (589) dem Schuloberhaupt, ריש מתיבתא, beilegte.[1]) Einen offiziellen Charakter, Zeichen obrigkeitlicher Anerkennung, erhielt diese Benennung unter der arabischen Herrschaft in Persien im 7. Jahrhundert, aber nur für das Schuloberhaupt in Sura; sie gab den Vorrang desselben gegenüber dem Schuloberhaupt des Lehrhauses in Pumbadita an, der nur den Titel „Resch Metibta", Oberhaupt der Hochschule, führte. Der Ehrentitel „Gaon" berechtigte das Schuloberhaupt in Sura bei eingetretener Vakanz des Exilarchen (s. d. A.), während des Interregnums als Stellvertreter des Exilarchen zu fungieren und dessen Einkünfte zu beziehen.[2]) Der erste, der diesen Titel offiziell führte, soll Mar Isaak unter dem Kalifat Alis (657) gewesen sein. Dieser Gelehrte kam mit vielen tausend Juden huldigend dem Kalifen während seines Kampfes am Euphrat entgegen und erlangte von ihm die amtliche Anerkennung des Gemeinwesens der Juden in Babylonien mit ihren Institutionen.[3]) Zu dieser obrigkeitlichen Anerkennung gehörte auch der offizielle Amtstitel „Gaon" des Schuloberhauptes in Sura, der später, etwa 917, als die Hochschule in Pumbadita der in Sura gleichgestellt wurde, auch zur Zeit als die Hochschule in Sura einging (945—1038) ebenfalls auf das Schuloberhaupt in Pumbadita überging.[4]) II. **Ernennung, Einsetzung, Stand, Würde, Umgebung, Gradation, Synhedrion, Beamte, Versammlungen, Beratungen und Thätigkeit.** Die Ernennung und Einsetzung der Schuloberhäupter an den Hochschulen zu Sura und Pumbadita geschah durch den Exilarchen, doch unter Zustimmung des Lehrerkollegiums der Hochschulen.[5]) Der Exilarch erteilte das Zulassungsdiplom für den des Lehr- und Richteramts Befähigten. Das Schriftstück führte den Namen: „אגרת של רשות" oder: „פסקא דדיינות". Von diesen gab es drei Grade: wer mit drei Talmudtraktaten vertraut war, nämlich mit den von den Fest-, Frauen- und Rechtsgesetzen, erlangte die Würde eines Chachams, חכם; verstand derselbe auch den Traktat von den Heiligtümern wurde er als „Rab", רב, erklärt und hatte der Kandidat endlich sämtliche sechs Sedarim inne, erhielt er die Befähigungserklärung zum Gaon.[6]) Doch durfte diesen Titel nur das Schuloberhaupt in Sura führen, das Schuloberhaupt von Pumbadita hatte den Titel „Resch Metibta", ריש מתיבתא, Oberhaupt des Lehrhauses. Oft wurde auch ein Mitglied des Lehrerkollegiums in Sura zum Schuloberhaupt des Lehrhauses in Pumbadita gewählt. Die Schuloberhäupter in Sura und Pumbadita hatten ein Kollegium zu ihrer Umgebung, unter dessen Angehörigen verschiedene Rangstufen existierten. Dem Schuloberhaupte stand am nächsten ein Oberrichter, דיין דבבא, auch אב בית דין, er war der designierte Nachfolger. Zu seiner Amtsthätigkeit gehörten die richterlichen Funktionen. Die Andern waren die sieben Vorsteher der Lehrerversammlung, bekannt unter dem Namen „Resch Kalla", zu denen noch drei gehörten, welche „Genossen", חברים, hießen. Außer diesen gab es noch ein Kollegium von 100 Mitgliedern, die zwei Körperschaften bildeten, eine von 70 Ordinierten (s. Ordination), die das große Synhedrion (s. Synhedrion), bildeten, und eine von 30 Mitgliedern, Kandidaten, בני קיומא, nämlich das kleine Synhedrion; sie hießen „Lehrer", אלופים; ihre Vorgesetzten waren die erwähnten sieben Vorsteher der Lehrerversammlung. Die Würden der Männer dieser Kollegien konnten

---

[1]) Nach der richtigen Erörterung in Weiss Band IV. Seite 5—7. [2]) Nach der Angabe des Babyloniers R. Nathan in Juchasin über das Gaonat. [3]) Juchasin S. 204 Kore hadoroth S. 3a. [4]) Juchasin als Angabe von dem Babylonier R. Nathan. Vergleiche Orient 1850, Litteraturblatt S. 46. [5]) Siehe darüber weiter. [6]) Vergleiche Orient 1846, Litteraturblatt S. 676.



auf deren Söhne, wenn sie hierzu befähigt waren, vererbt werden, eine Ausnahme machte die Würde des Schuloberhauptes.[1]) Die gemeinschaftliche Sitzung dieser Kollegien geschah zweimal des Jahres, im Monat März (Adar) und September (Tischri), die ebenfalls כלה (Kalla) hieß und ein Monat dauerte. Es wurden neue Gesetze und Verordnungen beraten und beschlossen; ferner besprach man die eingetroffenen Anfragen von auswärtigen Gemeinden und faßte Gutachten über dieselben ab. Man erörterte auch gegenseitig verwickelte schwere Gesetzeserläuterungen, oder erläuterte früher ausgehobene Abschnitte aus Talmudtraktaten. Eine besondere Stellung nahmen sie in ihrem Verhältnisse zu dem Exilarchen ein. Bei feierlichen Gelegenheiten saß der Gaon von Sura zur rechten Seite des Exilarchen und das Schuloberhaupt von Pumbadita zur Linken. Bei jeder Gelegenheit wurde ihnen der Vortritt gestattet. Der Gaon von Sura vertrat oft den Exilarchen und vollzog seine Amtsthätigkeit. Zur Ernennung des Exilarchen gehörten die Zustimmungen der Häupter der Hochschulen. Das Zeremoniell der Huldigung des Exilarchen war: die Schuloberhäupter von Sura und Pumbadita mit ihrem Kollegium und den angesehenen Männern des Landes begaben sich zum Exilarchen, wo für sie in einem geschmückten Raum Ehrensitze errichtet standen. Der Gaon von Sura hielt eine Ansprache an den künftigen Exilarchen, ermahnte ihn auf die Pflichten seines Amtes und warnte ihn, sich nicht über seine Brüder zu erheben. Darauf erfolgte die eigentliche Huldigung in der Synagoge. Die beiden Schuloberhäupter legten ihre Hände auf sein Haupt und riefen unter Trompetenschall: „Es lebe unser Herr, der Fürst, der Exilarch N. N." Das zahlreich versammelte Volk stimmte jubelnd mit ein. Danach wurde der Exilarch unter Ehrengeleit nach Hause geführt, wo die Huldigungsgeschenke entgegengenommen wurden. III. Fernere Thätigkeit, Einkommen und Lebensunterhalt. Die Thätigkeit der Schuloberhäupter in Sura und Pumbadita mit ihren Kollegien erstreckte sich auf die Pflege und Ueberwachung des Religiösen in den Gemeinden des Landes, die Erhaltung der Einheit im religösen Volksleben. Es gehörten hierzu: 1. die Auslegung des Talmuds in Bezug auf die religiöse Praxis; 2. die Anordnung neuer notwendigen Gesetze und Bestimmungen und die Sorge für deren Verwirklichung mit Befugnis zur Bestrafung der Widerspenstigen; 3. die Vollziehung der richterlichen Funktionen, soweit dieselben nicht von dem Exilarchen ausgeübt wurden und 4. die Beantwortung von Anfragen religiös-gesetzlichen Inhalts. Die meisten Juden in dem ausgebreiteten moslemitischen Reiche, sowie in den christlichen Ländern Europas erkannten die Geonim von Sura und Pumbadita als ihr religiöses Oberhaupt an, deren gesetzliche Entscheidung in zweifelhaften Fällen für sie maßgebend war. Die Einkünfte zu ihrem Lebensunterhalt bezogen sie von den Gerichtsbezirken, die ihnen unterstanden, ferner von den Spenden auswärtiger Gemeinden, auch von den Gaben, die den Anfragen um Gesetzesentscheidungen u. a. m. beigelegt wurden. In Sura bezog der Gaon zwei Drittel von dem Einkommen der eingegangenen Gelder. Später jedoch kamen diese Gelder zu gleicher Verteilung an die Hochschulen von Sura und Pumbadita. IV. Die Reihenfolge und die Angabe ihrer Zeit. Dieser Teil ist einer der dunkelsten und unsichersten in der Geschichte der Hochschulen zu Pumbadita und Sura. Die Berichte über die Reihenfolge der Geonen sind bei den Historikern sehr lückenhaft und von einander abweichend. Die Hauptquelle ist in dem Sendschreiben des Gaon Scherira (s. d. A.); ferner enthalten die Responsen der Geonen wichtige Nachrichten hierzu, die nicht unbeachtet gelassen werden dürfen.[2]) Im

[1]) Vergl. Graetz, Geschichte Band 5 Note 13. [2]) Siehe den Artikel „Responsen". Hierzu verweisen wir auf die Arbeiten von Rappoport in Kerem Chemed VI, 236 ff. Brülls Jahrbuch II 73.

Allgemeinen wäre folgende Reihenfolge aufzustellen: I. Die der Hochschule zu Pumbadita: Chanan aus Iskia, 589—613; Mari ben Mar, 613—14; Chinena, 614; Mar Rab, 670—80; Huna Mari b. Joseph, 689—700; Natronai b. Nehemia, 700—12; Jakob aus Nahar Pakod, 712—20; Joseph, 720—47; Samuel b. Mari, 747—54; Abraham Cohen, 754—60; Dobai b. Nachman, 760—63; Chananja b. Meschařschaja, 763—70; Malka b. Acha, 770—72; Rabba b. Dubai, 772—82; Chanina b. Abraham, 782; Huna Mar Halevi ben Isaak, 784—87; Menasche b. Joseph, 787—95; Jesaia Levi b. Abba, 795—97; Joseph b. Schili, 797—803; Kehana b. Chanena, 803—809; Abimai b. Marka, 809—15; Joseph b. Abba, 814—16; Abraham b. Scherira, 816—24; Joseph b. Chia, 827; Joseph b. Chanina, 827—40; Paltoi b. Abaji, 852—56; Acha 856; Menachem b. Joseph, 857; Metatjahu, 859—69; dessen Gegengaon Natronai II. ben Hilai, 859—69; Abba b. Ami, 869—71; Zemach b. Paltoi, 872—90; Hai b. David, 890—97; Kimah b. Acha, 897—905; Jehuda b. Samuel, 906—17; Kohen Zedek, 917—36; Zemach b. Kafnai, 936—38; Chanina ben Jehuda, 938—44; Ahron Kohen, 944—59; Nechemja b. Kohen Zedek, 959—67; Scherira, 967—997; Hai ben Scherira, 997—1038. II. Die Häupter, Geonim, der Hochschule zu Sura: Mari b. Huna, 609—13; Mar Jizchak, 657—70, eigentlich der erste Gaon in Sura, vom Kalifen zu dieser Würde erhoben; Schimena Meschaŕschia ben Chalephta, 670—89; Chaninai aus Nehar Pakor, 689—97; Nahilai Halevi, 697—711; Samuel, Enkelsohn von Maremar, 730—47; Jehudai, 759—62; Mari Kohen, 748—56; Jehuda b. Nachmani, 756—62; Mari Halevi, 764—67; Bibi Halevi aus Nahar Pakor, 767—77; Nahilai Mari, 777—86; Abjumi, 786—94; Zedek b. Aschi, 794—99; Nahilai b. Chanina, 799—800; Mescharschaji b. Jakob Kohen, 803—12; Kohen Zedek b. Abumai, 814—25; Schalom b. Mordechai, 825—35; Natronai b. Chilai, 835—46; Amram b. Scheschma, 869—81; Nachschan b. Zedek, 881—89; Chilai b. Mischael, 906—914; Natronai, Jomtob, 917—28; Saadja ben Joseph, 928—42; Joseph ben Satia, 943—60. V. Ihre Litteratur und Zeit. Von diesen Gelehrten zeichneten sich litterarisch durch Abfassung von Schriften aus: 1. Acha oder Achai, Gaon aus Schabcha, Verfasser der Schrift: „Scheelthoth" שאלתות דר׳ אחאי, Untersuchungen des R. Achai Gaon, sie besteht aus 191 Vorträgen, die sich an Abschnitten des Pentateuchs anschließen und die sittliche, religiöse Führung des Israeliten angeben. Das Material ist aus der talmudischen Litteratur zusammengetragen. Für die Praxis wird gewöhnlich ein spezieller Fall hervorgehoben und gesetzlich erörtert. Das Buch wurde 760 in Palästina, wohin Achai auswanderte, verfaßt.[1]) 2. Jehudai Gaon, ein hervorragender Gelehrter, der das Unglück hatte, blind zu werden; er schrieb eine Sammlung kurzer, ritueller Gesetze: „Halachoth Kezuboth" oder „Halachoth Pesukoth".[2]) Eine Ergänzung zu diesem Werke ist die von Simon Kahiro (900) verfaßte Schrift: „Hauptgesetze", הלכות גדולות.[3]) 3. Zemach ben Paltoi Gaon von Pumbadita; er schrieb zur Erklärung dunkler Ausdrücke und Angaben in den Talmuden ein Wörterbuch unter dem Namen „Aruch",

---

[1]) Gedruckt wurde dieses Werk Venedig 1546; Dyhrenfurt 1786 mit Kommentar Scheilath Schalom von Jesaia Berlin; Saloniki 1817 mit Kommentar Toafoth Reim von Isaak Pordo und Wilna; ferner mit Kommentar Haamek Scheola von Naftali Zebi Jehuda, Berlin und Wilna. Vergleiche über R. Achai Rappoports „Naihan", Anmerkung 4, 24 und Zusätze. [2]) Vergleiche Rappoport in Kerem Chemed VI. Seite 236—237; Luzzato Beth hoazar S. 53-54. [3]) Mehrere Gelehrten halten die Schrift „Halachoth Gedoloth" als „Hauptwerk" und die Schrift „Halachoth Pesukoth" als Ergänzung zu „Halachoth Gedoloth". Siehe Weiss, Tradition IV. Seite 32—35.



von dem sich noch Bruchstücke erhalten haben.[1] 4. Nachschon ben Zadok, er schrieb ebenfalls Erklärungen über dunkle Stellen in den Talmuden zu mehreren Traktaten[2]; ferner eine Abhandlung Köumoh über das rituelle Schlachten. Berühmt von ihm ist sein Auffinden des Schlüssels zur Kalenderberechnung: „Iggul di Nachschon".[3]) 5. Amram Gaon, bekannt als Abfasser einer Zusammenstellung der Gebete nach den talmudischen Anordnungen und den Bräuchen an den Hochschulen zu Sura und Pumbadita, für Wochen-, Sabbat-, Fest- und Fasttage mit einer ausführlichen Angabe der Gebräuche und der religiösen Zeremonien, aber mit Ausschluß der Pijutim (s. d. A.), dagegen wurden die „Selichoth", Gebete um Vergebung der Sünden, hinzugefügt.[4]) 6. Saadja Gaon. Hervorragender Gelehrter, über den wir wegen seiner zahlreichen verdienstvollen Schriften auf den Artikel „Saadja Gaon" verweisen. 7. Scherira Gaon; 8. Samuel ben Chofni und 9. Hai Gaon. Auch über diese letzten drei haben wir besondere Artikel gebracht, auf die hier verwiesen wird. Nicht geringer sind die litterarischen Leistungen der Geonim in den vielen ausführlichen Gutachten, die sie auf verschiedene Anfragen angefertigt und versandt hatten; ebenso verdienen ihre getroffenen Gesetzesinstitutionen, תקנות גאונים, einer Beachtung. Wir verweisen über dieselben auf die Arbeiten von Joel Müller und Weiß: „Dor Dor Wedorschow", Bd. V.

Gabirol oder **Gebirol**, vollständig: Salomo ben Juda Ibn Gabirol, שלמה בן יהודה בן גבירול, arabisch: Abu Ajub Suteeinan ben Jachja Ibn Gabirol; bei christlichen Scholastikern im Mittelalter: „Avicebron" oder „Avencebrol". Bedeutende wissenschaftliche Persönlichkeit der Juden in Spanien, ein gefeierter Dichter, berühmter Philosoph und Ethiker, geb. in Cordova oder Malaga[5]) im Jahre 1020, der später in Saragossa lebte und nach einem weitern unsteten Leben in Valencia im Jahre 1070 starb. I. Seine Jugendzeit und sein späteres Leben. Gabirol verlor früh seine Eltern, eine sorglose, frohe Jugend war ihm nicht beschieden. Ernster Sinn erfüllte ihn und regte ihn zur regsamen Thätigkeit für seine geistige Ausbildung an und verscheuchte in ihm jede Lust zu Spiel und Scherz. Wir hören ihn darüber in einem Gedichte:

„„Schwer gebeugt, ohne Vater und Mutter,
„Jung und vereinzelt stand ich da!
„Keinen Bruder, keinen Freund, nannte ich mein."[6])

Die Natur hatte ihn mit hohen Geistesgaben ausgestattet, eine heiße Sehnsucht nach Wissenschaft bemächtigte sich seiner in den Jahren, wo sonst die Jugend im Spiel umher tummelt. Philosophie und Dichtkunst waren die zwei Lieblingswissensfächer, die ihn mächtig anzogen und ihm keine Zeit zu weltlichen Zerstreuungen übrig ließen. Die Folge davon war eine gewisse Melancholie, eine Verdüsterung der Lebensanschauungen, die ihn nie verlies; unzufrieden mit sich selbst spricht er:

„„Ein Knab' von sechzehn Jahren,
„Und wie ein Greis schon erfahren,
„Ach, ziemt's dem Sechzehnjährigen zu klagen,
„Zu jammern über Lebensplagen?

[1]) Siehe Rappoports „Nathan" 1829, Seite 26. Vergleiche noch Kohut, Vorrede zum Werke „Aruch haschalom". [2]) Vergleiche Responsen der Geonim edit. Cassel Anfang und Ende dazu Rappoports Einleitung daselbst. [3]) Luzzato, Calendario Ebraice, Padua 1819. [4]) In Warschau wurde dieses liturgische Werk von R. Amram Gaon nach einer Handschrift aus Hebron 1865 gedruckt. [5]) Da er sich selbst oft „Malagenser" nennt. [6]) Dukes Schire Schelomo 1858, Nr. 1.

„Die Frische ist mir entschwunden;
„Da hab' ich früh den Schmerz empfunden.“[1])

So führte er in Malaga, wo er die ersten zwei Jahrzehnte verlebte, ein einsames, zurückgezogenes Leben; es fehlten ihm zur Fortsetzung seiner Idealarbeiten die nötigen Mittel. Erst nach mehreren Jahren fand sich daselbst auch für ihn ein Gönner, der sich ihm freundlich näherte. Samuel der Fürst (s. d. A), ein wissenschaftlich gebildeter Mann, der zu hohen Würden am Hofe zu Granada emporgestiegen war und viele Gelehrte um sich sammelte, wurde auf die schönen schwungvollen Gedichte und die philosophischen Arbeiten Gabirols aufmerksam; er selbst liebte und pflegte die Dichtkunst, und suchte diesen jungen Gelehrten an sich zu ziehen. Für seine Existenz war nun Jahre lang gesorgt. Gabirol erkannte dankbarlich dies an und besang seinen Gönner in mehreren sinnreichen Gedichten. So entwickelte sich ein inniger Freundschaftsbund zwischen beiden. Sie verehrten sich und verweilten gern bei einander, sodaß Gabirol eine eingetretene längere Abwesenheit seines Freundes kaum ertragen konnte. In einem Liede singt er besorgnisvoll:

„„Geschick, durchfurchst noch immer meinen Rücken,
„Gönnst mir nicht Ruh, fährst fort mich zu bedrücken,
„Willst auch Samuel, meinen Meister,
„Den Leiter meiner Rosse noch entrücken?“

Später jedoch löste sich diese Freundschaft zwischen beiden. Gabirol tadelte die Gedichte des Fürsten Samuel und machte dieselben in mehreren Versen lächerlich. Es trat eine gegenseitige Kälte und Gleichgültigkeit ein, die Gabirol veranlaßte, Malaga zu verlassen. Er begab sich nach Saragossa. Auch da erfreute er sich der Gunst eines Gönners. Jekutiel Ibn Hassan, der in Saragossa unter dem Könige Jachja Ibn Maadhir eine Stellung, gleich der von Samuel Ibn Nagrela in Malaga am Hofe zu Granada, einnahm, wurde nun sein Gönner, der für ihn fürstlich sorgte und ihn hoch verehrte. Voll Dankbarkeit auch gegen diesen seinen neuen Freund fertigte er ihm ein unvergängliches Ehrendenkmal an. In einer Anzahl von schönen Gedichten verherrlichte er dessen hohe Tugend der Menschenliebe und der Wohlthätigkeitswerke. Wieder konnte er in Ruhe und Muße seine Lieblingsarbeiten die Dichtkunst und die philosophischen Forschungen fortsetzen. Aber auch da suchte ihn ein sonderbares Geschick heim. Eine Verschwörung gegen den König von Saragossa griff auch in ihrer weitern Verzweigung nach den Günstlingen des Hofes und töteten den edeln Jekutiel. Der edle Beschützer und Freund Gabirols war dahin, er sah sich von diesem Schlage hart betroffen und war wieder der Verlassenheit anheimgegeben. Tieferschütternd ist sein Klagelied über den Tod desselben; es zählt mehr als 200 Verse und bringt den vollen Herzenserguß des Dichters zum Ausdruck:

„„Lasset mich weinen,“ heißt es da, „sehet mich nicht an,
„Fraget nicht, warum meine Lippen beben,
„Von meinem Haupte ist der Schatten gewichen,
„Jekutiel ist hin, der die Schwachen mit Kraft gerüstet.“

Gabirol griff nach dem Wanderstab, durchreiste Spaniens Städte, bis er zuletzt in Valencia im Jahre 1070 seine Augen für immer schloß. II. Seine Arbeiten und hinterlassene Schriften. Von denselben nennen wir erst das in seinem 19. Jahre verfaßte hebräische Lehrgedicht, das aus 400 Versen bestand

[1]) Nach Gavison in Omer haschikcha Seite 24 und Dukes in Schire Schelomo Seite 5.

und in akrostichischer Kassidenform, einen Abriß der hebräischen Grammatik lieferte. In vier Teilen spricht er davon: 1. von den Buchstaben; 2. vom Hauptwort; 3. vom Zeitwort und 4. von den Partikeln. Von demselben sind nur noch die ersten 98 Verse vorhanden. Diesem reihen wir seine philosophische allegorische biblische Exegese an, von der sich nur Bruchstücke in dem Bibelkommentar von Abraham Ibn Esra (s. d. A.) erhielten: 1. über 1. B. Mos. 2, 8, 10, 20; 3, 14, 21 und 23; ferner 1. B. Mos. Kap. 28 über den Traum Jakobs.[1] Das Dritte endlich ist eine Moralschrift: Tikkun Midoth hanephesch, תקון מדות הנפש, „Ueber die Veredlung der Seele", das er 1045 in arabischer Sprache abfaßte und aus 20 Pforten besteht. Dasselbe wurde von Juda Ibn Tibbon hebräisch übersetzt. Das Vierte ist eine Spruchsammlung, betitelt: „Mibchar Hapninim", מבחר הפנינים, Perlenschnur. Dieselbe verfaßte er in arabischer Sprache, aber sie wurde später ebenfalls von Juda Ibn Tibbon hebräisch übersetzt. Diese Schrift enthält Morallehren älterer Philosophen und wurde in hebräischer Uebersetzung oft gedruckt.[2] So kommen wir zu seinem Hauptwerk, der philosophischen Schrift: Mekor Chajim, מקור היים, Lebensquelle, und berühren die eigentümlichen Geschicke desselben. Die Philosophie dieser Schrift konnte den gebildeten Juden Spaniens wegen ihrer tollkühnen Ideen weniger behagen, es findet sich nur ein Einziger im 13. Jahrhundert, nämlich Schemtob Ibn Falaquera, der von derselben Auszüge brachte.[3] So wurde dieses Buch Gabirols von den Juden weiter nicht beachtet und bei ihnen fast vergessen. Ein Einziger, nämlich Leone Hebraeo, Juda Abarbanel (s. d. A.), im 15. Jahrhundert gedenkt desselben unter dem Namen Abenzebron.[4] Christliche Scholastiker kennen eine philosophische Schrift des Avicebron und haben keine Ahnung, daß Avicebron kein anderer als Gabirol sei. Erst in neuester Zeit war es dem Gelehrten Salomon Munk in Paris vorbehalten die Identität des Avicebron mit Gabriol nachzuweisen und die Entdeckung des fast verloren gehaltenen „Mekor Chajim" aufzufinden und der Wissenschaft wiederzugeben. Wir verweisen über die Philosophie Gabirols in dieser Schrift auf den Artikel „Philosophie und Judentum" und „Religionsphilosophie". Auch über seine poetischen Arbeiten bitten wir, die Artikel „Poesie, weltliche und religiöse" nachzulesen. III. Würdigung und Litteratur. Wir zitieren über seine Würdigung die Worte des Dichters Juda Charisi (1170 bis 1235): „Er hat die höchste Stufe der Dichtkunst erstiegen — Wohlredenheit hat ihn geboren, sie und Vernunft auf ihren Knieen ihn wiegen; — mit Purpurfaden ihn umwindend, rief sie: „Zieh aus, mein Erstgeborener zum Siegen!" — Der Vorgänger Lied war gegen das seine nichtig — kein Nachfolger gleich ihm tüchtig — Seine Schüler waren die spätern Sänger — er blieb der König erhaben und groß!"[5] Zur Litteratur über Gabirol nennen wir L. Dukes „Ehrensäulen und Denksteine", Wien 1837; ferner von ihm: „Nachal Kedumim" und „Schire Schelomo", Hannover 1858; M. Sachs, „Die religiöse Poesie", Berlin 1845; S. Munk, „Melanges", Paris 1857; Abraham Geiger, Salomo Gabriol, Leipzig 1867; Senior Sachs in seinen verschiedenen Schriften u. a. m.

---

[1]) Zitiert in deutscher Uebersetzung von Bacher bei Winter & Wünsche II. Seite 266—267. [2]) Siehe über dieses Buch Ben Jakob אוצרות הספרים voce מבחר הפנינים. [3]) Diese Auszüge sind aus dem Arabischen hebräisch übersetzt und finden sich noch erhalten in der Pariser Nationalbibliothek Nr. 239. [4]) Dialag di Amore p. 140 b., Ausgabe Alden. Vergleiche Fürst, Orient Litteraturblatt 1846, Seite 746, nach einem Zitat Wolfs Bibl. Hebr. III, Seite 319. Hierzu B. Beer in „Philosophie und philosophische Schriftsteller", Anmerkung 34. [5]) Geiger, „Gabriol" Seite 115.

Gerson (richtig **Gerschom**) **ben Jehuda**, גרשום בן יהודה, mit der Ehrennennung „Leuchte des Exils“, מאור הגולה. Hochangesehene rabbinische Persönlichkeit in Mainz, geb. 960, gest. 1040. Er stammte aus Metz, wo er R. Juda ben Meir Leontin[1]) zum Lehrer hatte, der ihn zum ausgezeichneten Talmudkenner heranbildete, so daß er später als die höchste Autorität im Talmudischen anerkannt und verehrt wurde. Nicht minder war er in dem biblischen Schrifttume heimisch, für dessen hebräischen Text er eine eigene Massora (s. d. A.) zusammenstellte und später Bibelerklärungen abfaßte. Früh verließ er seine Heimat Metz und wanderte nach Mainz, wo er ein Lehrhaus gründete, in welchem er für junge Leute, die aus verschiedenen Gegenden sich um ihn sammelten, talmudische Vorträge hielt. So wurde durch ihn und seinen Bruder Machir das Talmudstudium nach Deutschland verpflanzt. In einer leichtfaßlichen, klaren Darstellung verstand er ihnen den Talmud auszulegen, die verwickeltsten und dunkelsten Stellen darin zu beleuchten. Aus diesen Vorträgen entwickelte sich sein Commentar zum Talmud, den er für Talmudjünger außerhalb abfaßte. Salomo Jizchaki, genannt Raschi, benutzte bei der Abfassung seines Commentars zu den Traktaten des Talmuds dessen Talmudcommentar. Gerson ben Jehuda war der erste, der sich der schweren Arbeit der Abfassung eines Talmudcommentars unterzog. Auch sein Bruder Machir verfaßte ein Wörterbuch, das die schwierigen Wörter und Redensarten in dem biblischen und talmudischen Schrifttume erklärt und den Namen „Alfabeta“ führt.[2]) Besonders verdienstlich und einflußreich für die Gesamtheit der Juden in Europa waren seine sozialen Anordnungen, die er in einer Synodalversammlung von gelehrten Zeitgenossen in Worms zum Beschluß brachte und die später von sämtlichen Rabbinern und jüdischen Gemeinden in Europa als für sie verpflichtend anerkannt wurden.[3]) Die dagegen Handelnden verfielen der Strafe des Bannes. Die Hauptgemeinden, die sich für die Aufrechthaltung dieser Verordnungen verpflichteten, waren Mainz, Speier und Worms. Von diesen socialen Anordnungen nennen wir: 1. das Verbot der Polygamie, die Einehe allein soll gesetzliche Kraft und gesetzlichen Schutz haben; 2. die Ehescheidung darf nur mit Einwilligung der betreffenden Ehefrau vollzogen werden; 3. daß die Frau bei kinderloser Ehe nach dem Tode des Mannes anstatt der gesetzlich vorgeschriebenen Schwagerehe, d. h. sich mit dem Bruder des verstorbenen Mannes wieder zu verheiraten, durch die Vollziehung der Zeremonie der Chaliza (s. d. A.) von dieser Pflicht entbunden werden soll; 4. die strenge Beobachtung des Briefgeheimnisses, d. h. Niemand darf den an einen Andern gerichteten Brief ohne dessen Einwilligung erbrechen und lesen. Bedenkt man, daß damals Reisende die Briefpost besorgten, so erscheint diese Verordnung in ihrer wahren Wichtigkeit; 5. Niemand darf von seiner Frau ohne deren Einwilligung länger als 18 Monate fern bleiben; 6. Man darf Keinem, der zur Taufe gezwungen wurde, aber später zum Judentume zurückkehrte, seinen Abfall vorwerfen u. a. m. Es fügte sich, daß ein Sohn des R. Gerson vom Judentume abfiel und sich taufen ließ, wohl zwangsweise. Der Vater überlebte diesen seinen Sohn, und als er starb, hielt R. Gerson gleich wie um einen Toten jüdischen Glaubens die gesetzliche siebentägige Trauer. Eine bedeutende

---

[1]) Vergl. Sachs, Kerem Chemed VIII. S. 118 und Zunz, Litteraturgeschichte S. 61. [2]) Vergl. darüber Rappaports Biographie R. Nathan, Note 12. Mehr noch findet man Kohut, Einleitung zu seinem Aruch completum. Bruchstücke von demselben bringt Luzzato im Orient 1857, L.=Bl. S. 564. [3]) Eine Zusammenstellung fanden dieselben in den Responsen von R. Mair ben Baruch in Rothenburg (gedruckt in Prag), Respons No. 1019 am Ende; ferner in dem Buche Kolbo No. 116 gegen Ende; ebenso in einem Machsor=Manuskript der Rabbinerseminarbibliothek in Breslau vom Jahre 1391 No. 40 Bl. 392. Doch gehören viele von den dort Angegebenen Andern und sind da nur ihm zugeschrieben.

große Thätigkeit entwickelte er in der Beantwortung von Anfragen, die von den Juden in Deutschland, Frankreich, Italien und noch anderwärts an ihn gerichtet wurden.[1]) Von diesen wurden die meisten mit seiner Bibliothek verbrannt. Endlich haben wir von ihm noch eine Anzahl[2]) religiöser Poesien anzugeben, welche die synagogale Liturgie bereicherten. In den Selichothstücken[3]) beklagt er die gewaltsamen Taufen der Juden[4]) und schildert die miterlebten Verfolgungen, auch sonstige Glaubensbedrückungen der Juden seiner Zeit im Allgemeinen. Es zeichnen sich diese Poesien durch leichte Ausdrucksweise, innige fromme Gefühlssprache aus. Ein ferneres Verdienst wird ihm nachgerühmt, daß er selbst korrekte Abschriften von den Traktaten des Talmuds anfertigte, deren Text er feststellte.[5]) Beliebt war seine Schrift „Piske Halachoth“, פסקי הלכות, die oft zitiert wurde.[6])

Gesetzesvollziehung, עשיית המצות, **Gesetzeserfüllung**, קיום המצות. I. Wert und Wichtigkeit derselben. Die Anerkennung oder Nichtanerkennung der Pflicht zur Vollziehung des Gesetzes bildet den Scheidepunkt zwischen Judentum und dem späteren Christentum (s. d. A.). Noch Jesus (s. d. A.), der Gründer des Christentums, sprach sich entschieden für die Aufrechthaltung des Gesetzes aus.[7]) In seinen Lehren und Ermahnungen möchte er noch die Vollziehung des Gesetzes durch mehrere neue Bestimmungen im Sinne des Chassidäismus (s. d. A.) seiner Zeit verschärft wissen.[8]) Thatsächlich waren es die ersten christlichen Gemeinden in Palästina, welche die Verbindlichkeit des Gesetzes anerkannten. Aber der Heidenapostel Paulus sprach die Aufhebung des Gesetzes für die Anhänger des Christentums aus, wodurch den Heiden die Annahme des christlichen Glaubens erleichtert wurde.[9]) Das Judentum protestierte und verwahrte sich im Kreise seiner Bekenner entschieden dagegen. Es war hierzu im Hinblick auf den jüdischen Hellenismus, in dessen Mitte eine Erschlaffung der Gesetzesvollziehung sich bemerkbar machte, gleichsam herausgefordert. Dem Eindringen der paulinischen Ideen sollte vorgebeugt werden. Die Gesetzesvollziehung, lehrte man, ist nächst dem Gesetzesstudium das, was den Bestand der jüdischen Religion sichert und sie zu einer Religion des Lebens und der That macht. „Nicht das Gesetzesstudium, die Lehre, ist Hauptsache, sondern das Werk, die Gesetzesthat“, war die Lehre des Patriarchen Gamaliel II. (im 2. Jahrh.).[10]) Ferner: „Wessen Werke mehr sind als seine Weisheit, dessen Weisheit besteht, aber wer viel Weisheit und wenig Thaten hat, dessen Weisheit kann auf keinen Bestand rechnen“, lautete die Lehre eines Andern.[11]) Ein Dritter vergleicht den, „der mehr Weisheit als Werke hat, mit einem Baume, der reich an Aesten, aber arm an Wurzeln ist, ein Sturm stürzt ihn um; er liegt vernichtet da“.[12]) Die Lehre, das Gesetz, die Thora, ist der Erzieher und Bildner Israels zu einem religiös-sittlichen Lebenswandel“.[13]) „Gott wollte das

---

[1]) Vergl. Weiss, Tradition IV. S. 316. [2]) Die Anzahl derselben hat Landshut I. S. 57 angegeben. [3]) Siehe den Artikel „Liturgische Poesie“ in Supplement II. dieser Real-Encyclopädie. [4]) Vergl. Zunz, Litteraturgeschichte S. 238, siehe besonders die Selicha אתה הוא אבינו. Hierzu sind lesenswert die deutschen Uebersetzungen derselben bei Zunz, Synagogale Poesien im Mittelalter, Berlin 1855, S. 171—174. Ueber die Anzahl seiner „Pijutim“ und „Asharoth“ verweisen wir ebenfalls auf Landshut I. S. 57. [5]) Vergl. Raschi zu Succa 8. 9a. Tosephot Menachoth S. 70a. Or Serua Theil I. § 59. [6]) So in Pardes § 252 u. a. m. [7]) Wir bitten darüber die Artikel: „Jesus von Nazareth“, „Fortdauer des Gesetzes“, „Gesetzesaufhebung“ und „Evangelien“ nachzulesen. [8]) Daselbst. [9]) Siehe die Artikel: „Ausbreitung des Judentums“, „Christentum“, „Religion des Judentums im Dienste der Menschheit“. [10]) Aboth I. 17. לא המדרש עיקר אלא המעשה. [11]) Daselbst 3. 12. [12]) Daselbst Absch. 3. 22. [13]) Midrasch rabba zu 1. Mos. Absch. 1 zu Vers 1. אמן פדגוג אמן מכוסה אמן מוצנא.

Heil seiner Bekenner, darum mehrte er ihnen Lehren und Gebote".[1]) Es sind Proteste und Gegenerklärungen für die fernere Aufrechthaltung der religiösen Praxis, die wir ausführlich in dem Artikel „Fortbauer des Gesetzes" besprochen haben. Wir fügen hier noch hinzu, daß so sehr der Aufrechthaltung der Gesetzespraxis das Wort geredet wurde, man doch andererseits nicht vergaß, nachdrucksvoll zu erinnern, daß die Gesetzesvollziehung kein gedankenloses Thun bilde, sondern mit ihr das Bewußtsein der dem Gesetze unterliegenden Idee, als dessen geistigen Boden, verbunden sein muß. Das äußere Gesetzeswerk soll sich zum Ausdruck der innern Gesinnung des Israeliten erheben. „Gott verlangt das Herz", d. h. die innere Gesinnung[2]); „Die Gesinnung begleite die Gesetzesvollziehung"[3]); „Das Gebet ohne Andacht ist wie ein Körper ohne Seele"[4]); „Der Eine mehr, der Andere weniger, wenn nur dabei sich das Herz zum Himmel (Gott) emporrichtet"[5]); „Verrichte dein Gebet nicht als bestimmtes Tagewerk, es bilde ein Erguß um Barmherzigkeit und Gnade"[6]); „Die Frommen der Vorzeit verweilten einige Zeit vor dem Gebete, um ihr Herz andächtig zu stimmen"[7]). Diese Aussprüche sind einige der vielen Mahnungen gegen jede Werkheiligkeit. Man bemühte sich daher, die Gründe der Gesetze, wo dieselben in der Schrift nicht angegeben sind, zu erforschen und aufzustellen. Wir verweisen darüber auf den Artikel „Gründe des Gesetzes". II. **Verschiedenheit der Gesetzesvollziehung, Parteien und Sekten, Angriffe und Anklagen von Außen, Gegenstimmen im Innern, Belastung und Beengung, Umgehung der bezeichneten Gesetzespraxis, öffentliche Uebertretung, das Landvolk, Amhaarez (s. d. A.), die Hellenisten, die Allegoriker und Symboliker, Auflösung des Staates, Zerstörung des Tempels, Unausführbarkeit verschiedener Gesetzesteile.** Die Vollziehungsweise des Gesetzes war in den Jahrhunderten des zweiten jüdischen Staatslebens keine einheitliche. Das Gesetzesstudium und die Freiheit der Forschung, die jedem Israeliten zur Pflicht gemacht wurden,[8]) haben eine Verschiedenheit der Auffassung des Schriftgesetzes hervorgerufen und mehrere Lehrmeinungen verursacht, die zu Parteirichtungen und Sektenbildungen führten. Es entstanden die Sekten der Samaritaner, der Chassidim oder Cassidäer, der Essäer, der Sadducäer und Baithusäer, der Pharisäer, Rabbaniten und später die der Karäer. Auch innerhalb der Rabbiniten gab es gewisse Schulen, als die Schule Samais, בית שמאי, und die Schule Hillels, בית הלל, die ebenfalls von einander nach der Verschiedenheit ihrer Gesetzesauslegungen in den Angaben der Gesetzesvollziehung differierten. Diese Verschiedenheit in der religiösen Praxis haben wir in den betreffenden Artikeln angegeben, die wir zur Orientierung nachzulesen bitten. Wir kommen jetzt zu den Anklagen, die man von Seiten der Nichtjuden, meistens der Griechen, Römer und Alexandriner gegen das Gesetz erhob und es lächerlich machte. Auch darüber haben wir in Abteilung II. einen ausführlichen Artikel „Religionsgespräche" gebracht, auf den wir hier ebenfalls verweisen. Allmählich erhoben sich auch innerhalb der Judenheit gewisse Gegenstimmen, Klagen von Ueberlastung des Gesetzes durch Auslegung desselben und

---

[1]) Mischna am Ende des Traktats Maccoth und Aboth am Schluß jedes Abschnittes רצה הב״ה לזכות ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות. [2]) רחמנא לבא בעי ist ein oft erwähnter Mahnspruch. [3]) Gemara Berachoth S. 18a. מצות צדיכות כונה. [4]) Ein oft zitierter Spruch: תפלה בלא כונה כגוף בלא נשמה. [5]) Berachoth S. 17a אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון לבו לשמים. [6]) Berachoth Mischna 44; Aboth II. 13. [7]) Berachoth S. 30b. חסידים ראשונים שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכונו לבם לשמים. [8]) Siehe den Artikel „Studium der Thora".

Hinzufügung verschiedener neuen Bestimmungen, als die Besorgnis- und Verhütungsgesetze „Geseroth und Sejagoth“.[1]) „Machet nicht“, rief ein Lehrer des 3. Jahrhunderts, R. Chia, „den Gesetzeszaun höher als das Gesetz selbst, er würde sonst einstürzen und die Pflanzungen, die religiöse Praxis, schädigen“.[2]) Ebenso rief R. Josua seinem Zeitgenossen R. Elieser zu, der die 18 neuen Gesetzesbestimmungen als eine Ausfüllung der Lücken des Schriftgesetzes pries: „Nicht doch, an jenem Tage strich man das Maaß des Gesetzes gar sehr ab, denn wenn man in ein Gefäß voll Oel Wasser hineingießt, strömt da nicht ebensoviel Oel hinaus wie viel Wasser hineingegossen wurde? So verhält es sich mit den Verhütungsgesetzen, je mehr man diese schafft, desto mehr geht vom Gesetz verloren.“[3]) Der Vers 21 im Klagelied Kap. 1[4]) „Sie hören, wie ich seufze, aber ich habe keinen Tröster, alle meine Feinde hören von meinem Unglücke, sie freuen sich wonniglich, denn du hast es gethan“, diente ihnen zur Anknüpfung der Klagen Vieler: „Du, o Herr, hast es verursacht, daß sie, die Nichtjuden, uns hassen, denn du sondertest uns ab von ihrem Essen und ihrem Trinken und von der Verheiratung mit ihnen, hätten wir uns mit ihnen verheiratet, sie wären gegen uns und die Kinder ihrer Töchter barmherzig gewesen“. Die Schwierigkeit der Vollziehung des Gesetzes in seiner spätern Ausdehnung wurde als eine schwere Belastung tiefgefühlt,[5]) aber man wollte nicht mit dem Gesetze brechen. Es machte sich bald ein anderes Mittel geltend, die Umgehung des Gesetzes. Wir lesen darüber: „Siehe den Unterschied zwischen den Geschlechtern der Vorzeit und denen der Gegenwart; erstere brachten ihre Früchte durch den Hof des Hauses, um sie zehentpflichtig zu machen, aber gegenwärtig bringt man dieselben auf Umwege, דרך קרפיפו, damit sie nicht der Zehentpflicht unterliegen. Der spätere Rabbinismus hat dergleichen Umgehungen gestattet und hierzu sogar die Weise derselben angegeben. Wir nennen als Beispiel den Verkauf alles Gesäuerten, חמץ, im Hause auf die acht Tage des Pesachfestes an einen Nichtjuden, um nicht das biblische Gesetz, im Hause nichts Gesäuertes während des Pesachfestes zu haben, zu übertreten. Ein weiterer Schritt war der der offenen Gesetzesübertretung, die in Palästina bei dem Landvolk angetroffen wurde. Man belegte diese Landleute mit dem Namen „Amhaarez“, עם הארץ, Volk des Landes, „Landvolk“ und stellte sie als eine Klasse der Ungebildeten und der Kulturfeinde dar. Nächst dem Amhaarez waren es viele Hellenisten, die als griechisch gebildete Juden mit Griechen und Römern gesellig verkehrten und nicht durch die Beobachtung des jüdischen Gesetzes, besonders der Speisegesetze, verschieden erscheinen mochten. In Alexandrien, auch in Jerusalem gab es unter den griechisch gebildeten Juden, Hellenisten, welche die Schriftgesetze allegorisch deuteten, sie als Sinnbilder verschiedener sittlichen Ideen und Lehren hielten und mit der Erfassung derselben ohne ihre wirkliche Vollziehung dem Gesetze zu genügen glaubten. „Es giebt Leute,“ sagt Philo,[6]) „welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt

---

[1]) Vergl. hierzu den Artikel „Rabbinismus“ in Abt. II. S. 946—8, besonders S. 955 daselbst. [2]) Midrasch rabba 1. Mos. Absch. 19. שלא תעשה הגדר יותר על העיקר שלא יפול ויקצוץ בנטיעות. [3]) Sabbat S. 153b. Gemara Jeruschalmi daselbst 1. 3c. [4]) Diesen klagenden Ausruf bringt Raschi zu Klagelied 1. 21. אתה גרמת לי שהם שונאים אותי שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם u. s. w. Diese Worte sind aus dem Midrasch rabba zu Klagelied 1. 21, aber umschrieben. Wörtlich lautet es daselbst: לא כתבת בתורתך לא תתחתן בם אלולי הוינן משאלין להון ונסבין מנהון ואינון מנן הוית ברתיה גבי או ברתי גביה לא הוו מקבלין לי. [5]) Vergl. darüber den Ausspruch in Matth. 23. 4. „Sie binden aber schwere und unerträgliche Bürden und legen sie dem Menschen auf den Hals.“ [6]) De migratione Abr. M. I. 450.

aufsuchen, erstere jedoch verachten. Leute derart kann ich nur tadeln, denn sie sollen auf beides bedacht sein, auf Erkenntnis des Verborgenen und auf Beobachtung des offenen Sinnes." Wir entnehmen diesem Berichte, daß es unter den griechisch gebildeten Juden viele gab, die das Gesetz nicht vollzogen und die bloße Erfassung der Gesetzesidee an Stelle des Gesetzeswerkes setzten.[1]) Eine Wiederholung dieses Vorgehens treffen wir im Mittelalter bei den Juden Spaniens und der Provence, unter denen mehrere sich als Allegoriker und Symboliker geschichtlich bekannt machten, auch sie lehrten, es genüge, das Gesetz in seiner allegorischen Bedeutung aufzufassen, die Idee desselben in sich aufzunehmen und sie veredelnd auf Herz und Seele wirken zu lassen, ohne die leibliche Vollziehung desselben.[2]) Ein äußerst empfindlicher Schlag gegen die Gesetzespraxis war die im Jahre 70 durch Titus vollbrachte Eroberung Jerusalems, der die Zerstörung des Tempels und des Opferkultus, sowie die Auflösung des jüdischen Staates gefolgt waren. Der größere Teil des Gesetzes konnte nicht mehr zur Vollziehung gelangen. Der Tempelgottesdienst hörte auf, mit dem außer Kraft traten die Gesetze des Opferkultus, die Vorschriften über „rein" und „unrein", die Priesterbestimmungen, die Levitenanordnungen, auch zum Teil die Zehentgesetze, ebenso die von den Festwallfahrten nach Jerusalem u. a. m. Zu dieser gewaltsamen Störung der Gesetzeserfüllung haben wir noch die frühere Unausführbarkeit vieler Gesetze bei der Wiedergründung des zweiten Staatslebens unter Esra und Nehemia nachzutragen. Es werden fünf Gegenstände genannt, die da fehlten und nicht ersetzt werden konnten: 1. die Bundeslade; 2. das himmlische Feuer zur Verzehrung der Opfer; 3. die Urim und Thumim und die Prophetie; 4. das heilige Salböl und die Schechina (s. d. A.)[3]) Ferner wurden mehrere Gesetze angegeben, die nicht zur Ausführung gelangten, als: 1. das Gesetz von dem ungehorsamen, widerspenstigen Sohn in 5. Mos. 21. 18;[4]) 2. das Gesetz gegen die zum Götzendienst verführte Stadt in Palästina, עיר הנדחת in 5. Mos. 13. 14;[5]) 3. das Schwagerehegesetz, יבום in 5. Mos. 25, 5, die Schwagerehe, an deren Stelle die Chalizabestimmung trat;[6]) 4. das Gesetz von der untreuen Ehefrau, סוטה Sota, in 4. Mos. 5. 12. Auch das Gesetz von der Todesstrafe sollte nach der Angabe R. Akibas (s. d. A.) nie zur Ausführung gelangen können.[7]) Endlich war man bei manchem Gesetze, wo zur Vollziehung desselben die nötigen Gegenstände nicht mehr vorhanden waren, als z. B. die himmelblaue Farbe, תכלת, Thecheleth, zu den Schaufäden, die man vom Blute der Purpurschnecke gewann, welche jedoch nicht mehr aufgefunden werden konnte. III. Abhilfe, Obergericht, Synhedrion, Fortbestand der Gesetzesvollziehung, Angaben zu deren Ermöglichung. Trotz allen oben bezeichneten Hindernissen und Störungen gegen die Vollziehung des Gesetzes wurde im Judentum die Fortdauer desselben ausgesprochen und mit allen Kräften und den möglichsten Mitteln an der Aufrechthaltung der Gesetzesvollziehung festgehalten. „Wir haben keinen Altar, kein Heiligtum, kein Opfer, keine Priester, uns ist nichts übrig geblieben als diese Thora," war der von vielen oft wiederholte Ausspruch. An die Thora klammerte man sich mit aller Kraft, die Erhaltung der Lehre, die Vollziehung des Gesetzes waren nun die Güter, denen man sich mit glühendem Eifer zuwandte. Anstatt des untergegangenen leiblichen Jerusalems sollte ein geistiges aufgerichtet

---

[1]) Siehe mehr darüber Abteilung II Seite 1004, Artikel „Religionsphilosophie". [2]) Siehe die Artikel „Allegoriker", „Symbol und Symboliker". [3]) Gemara Joma S. 21 b und Jeruschalmi Taanita II. 1. [4]) Sanhedrin, Seite 71 a hat darüber לא היה ולא עתיד להיות. [5]) Das Gesetz konnte nicht zur Vollziehung kommen, denn befände sich darin nur eine Mesusa (s. den A.), gehörte sie nicht mehr zu dieser Kategorie. [6]) Siehe: Schwagerehe. [7]) Siehe: Todesstrafe.

werden, anstatt des äußern Tempels aus Holz und Stein, sollte der innere von Geist und Herz erstehen. Die Ermöglichung desselben war jetzt die Arbeit der jüdischen Gelehrten in den Jahrhunderten nach der Auflösung des jüdischen Staates. Die Bestimmungen für dieses große Werk waren ihnen in 5. Mos. 17, 8—13 angegeben. Man brauchte nur da zu lesen und fand alles vorgezeichnet. „Wird dir," heißt es daselbst, „eine Rechtsache unbekannt, zu entscheiden zwischen Blut und Blut, zwischen Recht und Recht, Schaden und Schaden, bei Streitsachen in deinen Thoren, mache dich auf und gehe an den Ort, den der Ewige, dein Gott, erwählt. Begieb dich zu den Priestern, den Leviten oder zum Richter, der in diesen Tagen sein wird, frage sie, und sie werden dir die Sache des Rechts sagen. Handle nach deren Entscheidung, beobachte zu thun, ganz wie sie dich lehren werden." Das Obergericht trat an die Stelle Moses, dem jede wichtige Entscheidung über Rechtsfälle anvertraut wurde; seine Sache war, Entscheidungen über Rechtsfälle auszusprechen, Anordnungen zu treffen und alles in lebendigem Fluß zu erhalten. Die Autorität dieses Obergerichts bezeichnen die Worte daselbst: „Nach der Entscheidung der Lehre, die sie dir anweisen und nach dem Rechte, das sie dir sagen, handle, weiche nicht von der Sache, die sie dir verkünden weder rechts noch links." Erklärend wird hinzugefügt: „Sollte es dir auch scheinen auf Rechts, daß es links sei und auf Links, es sei rechts, leiste ihnen Gehorsam, du hast zu dem Richter deiner Tage zu gehen, aber sprich nicht, die Frühern waren besser."[1]) Das im zweiten jüdischen Staat und nach demselben amtierende Synhedrion (s. d. A.), konstituierte sich als ein solches Obergericht, das den nötig gewordenen Ausbau und die Erhaltung des Gesetzes und dessen Institutionen zu seiner Sache zu machen hatte.[3]) Eine bedeutende Thätigkeit fiel diesem Synhedrion zu nach der Auflösung des jüdischen Staates, der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels, wo die Vollziehung des Gesetzes, die Erhaltung vieler Institutionen unmöglich geworden. Der zeitige Synhedrialpräsident R. Jochanan ben Sakai (s. d. A.) entwickelte eine bewunderungswürdige Thätigkeit. Er ließ das Synhedrion nach Jabne, Jamnia, übersiedeln, und erklärte diese Stadt, sowie später jeden Ort, wo das Synhedrion seinen Sitz haben werde, Jerusalem gleich, an dessen Stelle sie nun getreten und den Mittelpunkt der Judenheit bilden sollte. Das Synhedrion in Jabne wurde zur vollen Autorität einer Oberbehörde erhoben gleich der frühern in Jerusalem. Die Neumondsbestimmungen und die nach derselben zu bestimmenden Angaben der Feste geschahen nun durch das wieder konstituierte Synhedrion. Die Zeugenvernehmung über das Sichtbarwerden des Neumondes sollte zunächst in Jabne geschehen und später an jedem Orte, wo das Synhedrion seinen Sitz nehmen werde. Der Opferkultus wurde als aufgehört angesehen, ebenso alle mit demselben in Verbindung stehenden Gesetze, besonders die von „rein" und „unrein", טומאה וטהרה, teilweise auch die der Zehnten, der Fruchterstlinge, בכורים, u. a. m., wozu noch die Aufhebung der Opferspende des Proselyten bei seiner Aufnahme in das Judentum gehörte. Auch mehrere Leviten- und Priestergesetze wurden als nicht mehr vollziehbar erachtet. Die Synagoge mit ihrem Gottesdienst trat nun an die Stelle des Tempels in Jerusalem und dessen Gottesdienst. Mehrere Bestimmungen wurden nun aus dem Gottesdienst des Tempels auf die der Synagoge übertragen. Wir nennen: den Priestersegen durch die Ahroniden, die Umzüge mit dem Palmstrauß am Laubhüttenfest u. a. m.[4]) Das Gebet sollte den Opfer-

---

[1]) Siehe „Obergericht" und „Synhedrion". [2]) Sefre zu 5. Mose 17. 10—11. Rosch haschana S. 25. Mehreres siehe: „Obergericht" in Abteilung II dieser Real-Encyclopädie. [3]) Siehe darüber den Artikel „Obergericht.' [4]) Siehe den Artikel „Synagoge."

kultus vertreten,[1]) ebenso das Studium der Thora,[2]) und die Werke der Wohlthätigkeit,[3]) waren die Lehren der Gesetzeslehrer, als des R. Jochanan b. Sakai (s. d. A.), R. Jose (s. d. A.), R. Simon ben Jochai (s. d. A.) u. a. m.[4]) Von ihren Aussprüchen darüber bringen wir: „Meine Söhne," tröstet R. Jochanan b. Sakai die um den zerstörten Tempel Trauernden, „Euch ist noch eine Versöhnungsstätte geblieben, das Werk der Wohlthätigkeit, gehet und vollziehet dasselbe." R. Jose beantwortete die Frage, wie es denn mit dem Dienst der Priester und Leviten stehe, mit Folgendem: „Die Beschäftigung mit dem Gesetzesstudium ist der Darbringung der Opfer gleich, denn es heißt: „Sie lehren deine Rechte an Jakob, deine Thora den Israeliten," (5. Mos. 33, 10), ferner: „Denn Wohlthun will ich, aber kein Opfer," (Ps. 5). Ein anderer lehrte: „Wer Buße thut, macht, als wenn er den heiligen Tempel erbaut und sämtliche Opfer dargebracht hätte."[5]) Eine weitere Thätigkeit der Gesetzeslehrer war in Bezug auf die andern Teile des Gesetzes in ihrer Beziehung auf die verschiedenen Lebensverhältnisse der Israeliten. „Das Gesetz soll ein Gesetz des Lebens sein; es ist zu dessen Erhaltung, aber nicht zur Vernichtung desselben da; es heißt: „Und du sollst in ihnen, den Gesetzen, leben, aber nicht durch sie sterben,"[6]) wurde als Prinzip der in Bezug darauf erfolgten Lehren und Bestimmungen anerkannt. Es waren die Lehren und Bestimmungen über die Dispensation vom Gesetze, die zeitweise Gesetzesaufhebungen und andere Verordnungen, Institutionen zur Gesetzeserleichterung, um das Gesetz nicht als Bürde und Belastung werden zu lassen, die dem Israeliten die Welt und das Leben in derselben beengen und ihn in der Entfaltung seiner Thätigkeit hemmen. Wir sprechen erst von der Dispensation vom Gesetze. Die Lehren darüber waren: „Es giebt kein Gesetz, das nicht weichen muß, so Lebensgefahr da ist, zur Rettung und Erhaltung des Lebens."[7]) Eine Ausnahme bilden drei Gesetze die auch bei Lebensgefahr nicht übertreten werden dürfen, nämlich: Götzendienst, Unzucht und Mord.[8]) Nur als Gegenwehr bei Ueberfällen erlaubte man auch den Mord zur eignen Rettung. „Kommt jemand, dich zu töten, mache dich auf und töte ihn," war der Ausspruch darüber. Ueberhaupt soll zur Rettung des Menschenlebens jedes Gebot übertreten werden.[9]) In Bezug auf die Sabbatgesetze lautet der Spruch: „Der Sabbat ist in euren Händen, aber ihr nicht in den Händen des Sabbats";[10]) ferner: „Der Sabbat ist euch übergeben, aber nicht ihr dem Sabbat." Wir haben in dem Artikel „Dispensation vom Gesetze" eine Menge von Fällen angegeben, wo nach diesen Grundsätzen die Gesetzübertretung als erlaubt erklärt wird. Die zeitweise Gesetzesaufhebung erfolgte in Kriegszeiten bei Ueberfällen, wo man am Sabbat den Gegenkampf nicht unterlassen darf, ebenso werden die Kriegsmannschaften in Kriegszeiten von der Beobachtung der Speisegesetze dispensiert.[11]) Auch für andere Notfälle wurden Gesetzesaufhebungen angeordnet. Wir bitten, über dieselben die Artikel „Rabbinismus", „Fortdauer des Gesetzes", „Gesetzesaufhebung" und „Binden und Lösen" nachzulesen. Hiermit war eine völlige Abhilfe gegen die in Teil II dieses Artikels aufgezählten Hemmnisse gegen

---

[1]) Wir bitten darüber die Artikel „Gebet", „Opfer", Zerstörung des Tempels" S. 1306, „Studium der Thora", zu lesen. [2]) Siehe Jochanan b. Sakai". [3]) Siehe „Josua R." [4]) Midrasch rabba 3. Mose Abschnitt 7. Mehr siehe „Opfer". [5]) Daselbst. [6]) Siehe Dispensation vom Gesetze וחי בהם ולא שימות בהם. [7]) Gemara Joma S. 82 a. אין לך דבר שיעמוד מפני פקוח נפש.

[8]) Daselbst חוץ מע״ז ג״ע וש״ד. [9]) Mechilta, Abschnitt 13, zur Sidra Mischpatim, Gemara Baba bothra S. 60 b. Gemara Joma S. 83a in der Mischna daselbst, וכל ספק נפשות דוחה שבת. [10]) Gemara Joma S. 85b, שבת מסורה בידכם ואין אתם מסורים בידו. Mechilta zu כיתשא, nämlich: שבת מסורה לכם ואין אתם מסורים לשבת. Vergleiche Matth. 12, 8. [11]) Siehe darüber den Artikel „Rabbinismus", S. 947.



die Möglichkeit der Gesetzesvollziehung und deren fernern Bestand gegeben und der Gesetzestreue im Judentum wurde die Bahn zur möglichen Fortdauer gegeben; sie hat diesen Weg betreten und auf ihm gegen zwei Jahrtausend ausgeharrt; sie wird auch weiter, wenn auch nicht ohne verschiedene Schwankungen und Kämpfe nach Innen und Außen auf demselben fortdauern. Die Kenntnis der Geschichte und die Wissenschaft des Judentums, deren Ausbreitung und Verkündigung Sache jedes wahren Israeliten sein soll, wird den Abfall mindern und das Bewußtsein für unsere Religion neu beleben und kräftigen.

H.

Hai oder **Haja Gaon,** האי גאון. Hervorragender Gelehrter, ausgezeichneter Kenner und Lehrer der Rechts- und Kultusgesetze des Judentums, Exeget des biblischen und talmudischen Schrifttums in Pumbadita, geboren 969, gestorben 1038. I. Lebensgeschichte, wissenschaftliche Bildung, Studien und Kenntnisse. Von seiner Lebensgeschichte wissen wir nur, daß er der Sohn des berühmten, verdienstvollen Gaon Scherira in Pumbadita war, unter dessen Leitung er seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt. Neben der jüdischen Wissenschaft erwarb er sich Kenntnisse von fremden Sprachen, er verstand Arabisch, Griechisch und Lateinisch, war vertraut mit der Philosophie und mit andern externen Wissensfächern. So verfaßte er später mehrere Gutachten in der arabischen Sprache,[1]) verstand die fremden Ausdrücke griechischen, lateinischen und aramäischen Ursprungs zu erklären.[2]) Biblische Studien bildeten seine Lieblingsbeschäftigung, wobei er die griechische Bibelübersetzung, Septuaginta (s. d. A.), sowie die Samaritanische gern benutzte, ebenso das Targum Jeruschalmi und die althebräischen Münzschriften. Auch die Kabbala (s. d. A.), kannte er, war jedoch ein entschiedener Gegner des kabbalistischen Aberglaubens und des mystischen Spuks, für den er keinen Platz im Judentum eingeräumt wissen mochte.[3]) II. Gaonwürde, Gaonatsverwaltung, weitere Thätigkeit und schriftstellerische Leistungen. Im Jahre 998 berief ihn sein Vater zum Gaon, er übergab ihm die Verwaltung des Gaonats. Hai trat nun an seine Stelle, er übernahm die Amtsgeschäfte, fertigte selbständig nach Außen die Gutachten auf eingelaufene Anfragen an und leitete die Hochschule, deren Oberhaupt er nun geworden. Man rühmte von ihm, daß er in diesen Berufsgeschäften, sowie durch seine spätern gelehrten Schriften seinen Vater übertraf und sich einer allgemeinen Beliebtheit erfreute, sodaß er mit seinem Vater noch von den Spätern „die Lehrer und Väter des Judentums" genannt wurde. Der Gaon Scherira starb und am Sabbat darauf beeilte man sich, dem Sohne die Huldigung und die öffentliche Anerkennung der ihm übertragenen Gaonwürde feierlich auszusprechen. Es wurde in der Synagoge nach der wöchentlichen Thoravorlesung der Abschnitt aus 4. Mose 27, 15—23 vorgetragen: „Setze, o Herr, Gott der Geister und alles Fleisches einen Mann über die Gemeinde, der vor ihnen ein- und ausziehen soll, daß nicht die Gemeinde des Ewigen einer Heerde ohne Hirten gleiche." Darauf folgte das Maphtir aus dem 1. Buch der Könige 2, 1—12: „Es waren die Tage Davids dem Tode nahe; er befahl seinem Sohn Salomo . . . . ." mit dem Schluß: „Und Salomo saß auf dem Throne Davids, seines Vaters, und sein Reich war sehr fest; auch Hai sitzt auf dem

[1]) Siehe weiter. [2]) Siehe weiter. [3]) Siehe weiter von der Kabbala. Ueber die ihm zugeschriebenen kabbalistischen Briefe von den zehn Sephiroth siehe Jellinek Beiträge II S. 71.

Throne seines Vaters Scherira und sein Reich ist sehr fest."[1]) Eine segensreiche Thätigkeit entfaltete nun der so öffentlich anerkannte Gaon Hai. Seine schon oben erwähnten ausgefertigten Gutachten auf die eingelaufenen Anfragen sollen die Zahl 1000 erreicht haben, und wurden an die jüdischen Gemeinden fast des ganzen Erdenrunds, nach Asien, Afrika und Europa in hebräischer, aramäischer und arabischer Sprache versandt.[2]) Eine Anzahl von gelehrten Schriften folgten darauf. Wir nennen von denselben: 1. den Kommentar zu mehreren Büchern der Bibel, zum Pentateuch,[3]) und zu andern Büchern,[4]) von dem sich nur Zitate in den Bibelkommentaren von Abraham Ibn Esra (s. d. A.), David Kimchi (s. d. A.) und in seinem Wurzelwörterbuch, ספר השרשים, auch in Raschi zu Hosea 3, 3 erhalten haben. Diese Erklärungen berücksichtigen nur den einfachen Wortsinn und werden sehr gelobt. Mit Erklärungen dunkler Bibelstellen beschäftigt sich ferner ein ganzes Gutachten von ihm an R. Nissim in Kairvan.[5]) Sehr wichtig ist eine zweite Schrift von ihm, ein Kommentar zu mehreren Mischna- und Talmudtraktaten. Auch von diesen sind Zitate in den Kommentaren späterer Gelehrten, die übrig geblieben; nur sein Kommentar zu den Mischnatraktaten der Abteilung Taharoth existiert noch. Derselbe beschäftigt sich größtenteils nur mit der Erklärung schwerverständlicher Ausdrücke, Wörter und Redewendungen, wozu ihm seine Kenntnis des Arabischen, Griechischen, Lateinischen und des Aramäischen zustatten kam.[6]) Wertvoll war ferner seine Kodifizierung des talmudischen Zivilrechts über Kauf und Verkauf, הלכות מקח וממכר, die Eidesleistungen, משפטי שבועות u. a. m.[7]) Ferner verfaßte Hai ein hebräisches Wörterbuch, betitelt: המאסף, „Der Sammler"; auch wird ihm ein Lehrgedicht, „Mussar Haskel", מוסר השכל, zugeschrieben. Dasselbe enthält 189 Sentenzen in Doppelversen, welches in neuester Zeit, 1837 in Wien, in L. Dukes „Ehrensäulen und Denksteinen" S. 96—106 veröffentlicht, später auch von H. Graetz in seine „Blumenlese neuhebräischer Dichtungen", Breslau 1891, S. 27—32, mit aufgenommen wurde. Andere Gedichte von Hai erschienen in Lemberg 1889 durch S. Philipp. III. Agada, ihre Auffassung und Stellung, keine philosophische Auslegung, Kämpfe gegen mystischen Aberglauben, Philosophie und seine Stellung zu derselben, andere Wissensfächer, Gesetz und Minhag, doch gegen das Kolnidregebet. Die Agada (s. d. A.), die neben ihren trefflichen Lehren auch sonderbare, oft lächerliche und vernunftwidrige Aussprüche und Schilderungen aufstellt, bildeten oft das Thema verschiedener Anfragen an ihn, wie man sich zu derselben zu verhalten habe. In Bezug auf die Annahme, daß man zwischen der Agada im Talmud und der in den andern Schriften zu unterscheiden habe, war seine Meinung, daß die Agada im Talmud wohl größere Beachtung verdiene, als die in andern Schriften, doch brauche man auch sie nicht zu beachten, wenn sie Vernunftwidriges und Albernes aufstellt; man vergesse nicht den Grundsatz: „Man stütze sich nicht auf die Agada."[8]) Aber wenn es geht, Unsinniges vernunftgemäß zu erklären and aufzuhellen, ist man hierzu nur bei den Agadas im Talmud gewissermaßen verpflichtet, aber nicht bei den in nichttalmudischen Schriften.[9]) Die Erklärung der Agadoth, lehrte er ferner, soll nicht durch Herbei-

---

[1]) Abudrahm ed. Ven. Seite 70 c. [2]) Vergleiche Weiss, Tradition IV, Seite 177, Anmerkung 4. Die in arabischer Sprache abgefaßten Gutachten wurden später hebräisch übersetzt, die sich erhalten haben. [3]) Nach Lekute Kadmonioth 192 zum Pentateuch Anmerk. 28. [4]) Vergleiche Rappoports Biographie des Gaon Haja, Anmerk. 28 und Harkavi Biographie Scheriras, Anmerkung 11. [5]) Weiss, Tradition IV, Seite 189. [6]) Daselbst IV, Seite 185. [7]) Daselbst Seite 188—189. [8]) אין סומכין על אגדה. [9]) Eschkol II, Seite 48. Hierzu die Vorrede zum Buche „Menorath Hamaor", wo von dem betreffenden Gutachten über die Agada Auszüge gebracht werden.

ziehung philosophischer Ideen geschehen, sondern nur vernünftig nach Wort und Inhalt geschehen. Gegen jede philosophische Erklärung der Agada lautete sein Grundsatz: „Weit entfernt sind die Worte der Philosophie von denen unserer Lehrer, den Weisen Israels", d. h. es sind diese mit jenen nicht zu vereinen.[1]) Nichtdestoweniger beschäftigte er sich mit dem Studium der Philosophie und war mit ihren Systemen vertraut; er kennt dieselben in arabischer Darstellung und nennt in seinen Schriften die arabischen Philosophen.[2]) Doch fürchtet er ihren schädlichen Einfluß bei den jüdischen Gelehrten und warnt vor dem Studium derselben, sie verwirre und schwäche den Glauben.[3]) „Der einzige Weg," schreibt er an Samuel Hanagid (s. d. A.), „der zur Gottesfurcht und zu einem frommen Lebenswandel führt, ist die Beschäftigung mit der Mischna und dem Talmud, aber jene Weisheit verwirrt nur, lenkt ab von der Vollziehung der Gebote, soll daher verworfen werden. Will Dir jemand einreden, die philosophischen Studien führen zur wahren Gotteserkenntnis und Gottesverehrung, traue ihm nicht. Das habe sich in Bagdad gezeigt, die Philosophie habe sie zu Zweiflern gemacht. Hier und in Nordafrika sind sie deshalb von ihr abgegangen und wieder zum ausschließlichen Talmudstudium zurückgekehrt."[4]) Dagegen mahnt er zum Erwerb anderer Wissensfächer, als der Naturwissenschaft, speziell der Heilkunde u. a. m.[5]) In der Erklärung von fremden Wörtern und dunklen Ausdrücken im biblischen und talmudischen Schrifttum scheute er es nicht, Aufklärungen darüber von den christlichen Gelehrten, auch von den Geistlichen anzunehmen.[6]) Seine Gegenstimme über den in seiner Zeit herrschenden mystischen Aberglauben erhebt er in einem der größeren Gutachten, wo er auf Anfragen darüber, denselben als den jüdischen Gottesglauben schädigend, erklärt.[7]) In Betreff von streitigen Halachaentscheidungen neigt er sich der erschwerenden Stimme zu,[8]) besonders trat er für die Erhaltung eines Minhags (s. d. A.) ein, mit der Mahnung: „Man ändere nichts von dem Brauch."[9]) Aber entschieden spricht er sich gegen die Einführung des Kolnidregebetes (s. d. A.), am Eingang des Gottesdienstes des Abends zum Versöhnungstag, ebenso gegen den Brauch, am Neujahrstage zu erklären, daß jeder Eid und jedes Gelübde ungültig sei.[10]) Mehreres siehe: „Scherira Gaon", „Samuel ben Chofni, Gaon" und das „Kolnidregebet".

J.

Jakob Ibn Gau, יעקב אבן גו. Oberhaupt der jüdischen Gemeinden in Spanien des moslemitischen Reiches daselbst (987—900), der seinen Wohnsitz in Cordova hatte. Zu dieser Würde wurde er unter dem König Hischam durch dessen Majordomus erhoben. In Cordova wurde nach dem Tode des Oberrabbiners Mose ben Chanoch dessen Sohn Chanoch zum Oberrabbiner eingesetzt. Eine starke Partei, an deren Spitze Jakob Gau stand, war mit dieser Rabbinerwahl unzufrieden; sie wollte den gelehrten und verdienstvollen Joseph ben Abitur zum Oberrabbiner, aber die Majorität erklärte sich für R. Chanoch, und Joseph Abitur

---

[1]) Responsen der Geonim edit. Lyk, Kapitel 28. רחוקים הם דברי הפילוסופים מדברי רבתינו חכמי ישראל. [2]) Weiss, Tradition IV, Seite 179. [3]) Daselbst. Vergleiche Geiger, Jüdische Zeitschrift, Jahrgang 1862, Seite 208 ff. [4]) Vergleiche hierzu Weiss, Tradition V, Seite 180 und 181, Anmerkung 9. [5]) In seinem Lehrgedicht מוסר השכל, Vers 162. [6]) Weiss V, Seite 181. [7]) In טעם וקנים, von Eleaser Aschkenasi, in den zwei Responsen des Hai Gaon über Kabbala Seite 55 und 56. Vergleiche Weiss V, Seite 183 und 184. [8]) Weiss V, Seite 176. [9]) Daselbst אין לשנות המנהג. [10]) Eschkol II, § 143. Vergleiche Weiss, Tradition V, Seite 176.

wurde verbannt und zur Auswanderung gezwungen. Jakob Ibn Gau hatte daher nach seiner Erhebung zum Oberhaupte der spanischen jüdischen Gemeinden nichts Eiligeres zu thun, als den gewählten Oberrabbiner Chanoch seines Amtes zu entsetzen und den Joseph Abitur, seinen Günstling, zur Uebernahme des Oberrabbinats zurückkehren zu lassen. Aber dieser erklärte zur allgemeinen Ueberaschung, er könne diese Würde nicht annehmen, da er auf seinen Reisen keinen würdigeren und frommeren Mann gefunden, als diesen R. Chanoch. Indessen hatte sich auch Jakob Gau nicht lange seiner Würde als Oberhaupt der jüdischen Gemeinden zu erfreuen; er wurde auf Befehl des Ministers Almansor, zu dessen erhofften Gelderpressungen von den jüdischen Gemeinden er sich nicht verstehen wollte, ins Gefängnis geworfen. Nach seiner Befreiung aus der Haft durch das ein Jahr später zufällige Dazwischentreten des Kalifen Hischam, starb er im Jahre 900. Man rühmte von ihm, daß er gleich Chasdai Schaprut (s. d. A.) die Gelehrten in ihren litterarischen Arbeiten reichlich unterstützte und sehr freigebig gegen Hilfsbedürftige war, sodaß er „Vater der Armen" genannt wurde. Der abgesetzte Rabbiner Chanoch wurde wieder in sein Amt eingesetzt, er starb im Jahre 1014. Der Dichter Isaak ben Saul in Elisana hat die Hochherzigkeit des Jakob Ibn Gau in mehreren Gedichten besungen.

Jakob Emden, siehe **Emden Jakob.**

Jakob Tam, deutlicher **Jakob ben Meir Tam,** יעקב בן מאיר תם, genannt **Rabenu Tam,** רבנו תם, (geb. 1100, gest. 1171). Ausgezeichneter Gelehrter im Talmudischen, der zu den scharfsinnigen Tosaphisten (s. d. A.) gezählt wird, zugleich vorzüglicher Kenner des Biblischen und der mit derselben zusammenhängenden Wissensfächer. Er wohnte in Ramern (Nordfrankreich), war der jüngste seiner gelehrten Brüder Samuel (Raschbam) und Isaak (Tosaphist), Enkelsöhne des berühmten Gelehrten Salomo ben Jizchak, genannt Raschi (s. d. A.), dessen Schwiegersohn sein Vater „Meir" gewesen. Jakob Tam darf hier nicht mit dem vielgenannten Märtyrer „Jakob" aus Orleans, der ebenfalls „Jakob Tam" hieß, verwechselt werden. Früh wurde unser Jakob Tam von seinem gelehrten Vater und von Joseph Bonfils (Tob Elem)[1]), in die Fächer der jüdischen Wissenschaft eingeführt. Im Talmudischen erlangte er solche Tüchtigkeit, daß er bald seine Brüder und die gelehrten jüdischen Zeitgenossen übertraf. Die Klarheit seines Geistes, gehoben durch seine Verstandesschärfe, machten ihn bald zu den Hauptträgern der Tosaphistenschule (s. d. A.). Der Glanzpunkt seiner Talmudvorträge war die scharfsinnige Diskussionsweise beim Auffinden und Lösen von Widersprüchen, welche ihm die Bewunderung der Gelehrten zuführte. Aehnlich waren seine Bibelerklärungen, wobei er auch seine hebräischen Sprachkenntnisse, das Grammatikalische, verwendete.[2]) Man verehrte ihn als den angesehensten Rabbiner der Zeit, er galt als eine volle Autorität der talmudischen Gelehrsamkeit in Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland. Dabei war er nur Privatmann, der Geschäfte zu seinem Unterhalt betrieb. Man rühmte von ihm, daß er nicht zu den Stocktalmudisten der Tosaphisten gehörte, er näherte sich den jüdischen Gelehrten in Spanien auch der freisinnigen Richtung; er begrüßte in eigens hierzu verfaßten Gedichten den vielverehrten Abraham Ibn Esra (s. d. A.) und bemühte sich in der Handhabung eines reinen Hebräisch, in welchem er mehrere liturgische Gebete, Pijutim, schrieb.[3])

---

[1]) Nach der Angabe in seinem Sepher Hajaschar p. 74, wozu noch Ben Jakob Additamenta zu Asulais Schem Hagdolim Seite 165, Nr. 29 zu vergleichen ist. [2]) Siehe den ausführlichen Artikel „Schrifterklärung". [3]) Landshut Amude Haaboda voce יעקב בן מאיר. Hierzu ist Geigers Parschandatha, deutscher Teil, Seite 24 und 25 zu vergleichen.



Er galt auch da als Autorität und wurde als Schiedsrichter in dem Sprachforschungsstreite zwischen Menachem ben Saruk und Dunasch ben Labrat (s. d. A.) berufen, worüber er seine Schrift „Entscheidungen", הכרעות, verfaßte.[1]) In rituellen Sachen wurde er mit Anfragen von Spanien, Südfrankreich, Deutschland überhäuft. Für die jüdische Gemeinde in Paris fertigte er die Vorschriften und Formeln der Ehescheidungen an.[2]) Zahlreich sammelte sich um ihn ein Jüngerkreis, vor dem er Talmudvorträge hielt. Aus diesem Ideelleben riß ihn ein plötzlich schweres Geschick. Ein fanatisches Kriegsheer des zweiten Kreuzzuges, das in seinem Wohnorte lagerte, überfiel raubend und plündernd auch sein Haus und nahm seine ganze Habe mit. Nur sein Leben und seine Bibliothek blieben, wie durch ein Wunder, verschont.[3]) Diese große Schreckenszeit überraschte ihn bei der Abfassung eines Commentars zum Talmud. Er war stark genug, nicht den Leiden auch geistig zu erliegen.[4]) Von seinen gelehrten Zeitgenossen war es nur R. Meschulam in Melun, mit dem er wegen einer getroffenen Entscheidung in freidenkender Richtung in Konflikt geriet In einem Briefe an ihn sprach sich Jakob Tam tadelnd darüber aus, aber Meschulam beharrte bei seiner Meinung; er hatte Aussprüche von Autoritäten und gewisse Lesearten von Talmudtexten für sich. Aber Jakob Tam beruhigte sich nicht und sandte ihm ein zweites Schreiben zu, worin er ihn zu einer Besprechung einlud mit der Bannandrohung, wenn er wegbliebe. Dieses wirkte, denn R. Meschullam gab nach nnd that ihm Abbitte.[5]) Sein großes Ansehen in der Judenheit benutzte er zu praktischen Zwecken. Unter seinem Vorsitze wurden mehrere Synodalversammlungen von Rabbinern in Trojes, Rheims u. a. O. abgehalten, wo über Gemeindliches, Religiöses, auch über mehrere Zeitfragen, die sich auf das Civilrechtliche bezogen, verhandelt wurde, die zur Entscheidung kamen.[6]) In hohem Alter erlebte er noch die starke Judenverfolgung in Blois, wo fast sämtliche Juden der Stadt als Märtyrer auf Scheiterhaufen ihr Leben unter gemeinschaftlicher Absingung des Alenugebetes (s. d. A.) aushauchten. Jakob Tam ordnete darauf für diese Märtyrer einen jährlichen Gedenk- und Fasttag an, der auch an allen Orten in Frankreich und Deutschland, wo Juden wohnten, gottesdienstlich mit Fasten und Beten gefeiert wurde. Bald darauf starb auch dieser vielverehrte, thatkräftige Gelehrte den 4. Tamus, d. i. den 9. Juni 1171, der besonders von seinen Jüngern tiefbetrauert wurde. Er hinterließ von seinen halachischen Studien ein in gelehrten Talmudkreisen sehr geschätztes Werk, von seinen Tosephoth zu den Talmudtraktaten auch Halachoth u. a. m., betitelt: „Sepher Hajaschar", welches er selbst in zwei Editionen veröffentlichte, das sich jedoch nicht erhalten hat. Wir kennen gegenwärtig ein ebenfalls von ihm geschriebenes Buch „Sepher Hajaschar", gedruckt in Wien 1811. Dasselbe enthält zum großen Teil die Tosephoth und die Responsen Jakob Tams, die, wie man annimmt, von einem Enkel des R. Jomtob ben Jehuda bearbeitet und zusammengestellt wurde.[7])

Jehuda ben Elia Hadassi, יהודה בן אליהו הדסי, Gelehrter Karäer, der in Jerusalem 1075 geboren wurde, wo er seine Erziehung und Bildung unter der Leitung karäischer Gelehrten erhielt, aber 1099 infolge der Erstürmung Jerusalems durch die Kreuzfahrer nach Konstantinopel auswanderte. Das traurige Geschick Jerusalems ergriff ihn so sehr, daß er den Beinamen „Häabel", האבל, der Trauernde, führte. In Konstantinopel setzte er seine Studien im Hebräischen,

[1]) Dieselbe wurde in neuester Zeit von Philippowski in der Schrift: „Teschuboth", von Dunasch b. L. London 1855 veröffentlicht. [2]) Siehe darüber sein Sepher Hajaschar Nr. 8. [3]) Siehe sein Sepher Hajaschar Seite 81 c edit. Wien. [4]) Daselbst Nr. 492. [5]) Daselbst Seite 619—622. [6]) Siehe „Synoden". [7]) Siehe darüber Weiss IV, Seite 337 und 38.

Arabischen und Griechischen eifrig fort, ebenso vertiefte er sich in die Naturwissenschaften und die Philosophie. So allseitig geschult arbeitete er im Jahre 1148 an seinem epochemachenden Werk „Eschkol Hakopher", אשכל הכפר, Strauß von Cypernblumen, auch „Sepher Hapeles", ספר הפלס, „Buch der Wage" genannt. Dasselbe wurde im Jahre 1150 vollendet und 1838 in Koslow, sehr verstümmelt gedruckt. Das Manuskript davon befindet sich vollständig in den Bibliotheken zu Leyden, Wien u. a. a. O. In demselben werden die Religionswissensfächer Dogmatik, Kultus, Ehe- und Erbgesetze u. a. m. behandelt und zwar unter der Ordnung der zehn Gebote, untermischt von Naturwissenschaft, besonders von Astronomie. Dieses Werk ist heute noch lesenswert, schon in Betracht seines reichen Inhalts und der darin genannten Werke, die nicht mehr existieren. Die Polemik darin richtet sich gegen vermeintliche Irrlehren fremder Religionen, auch gegen die aristotelische Philosophie, den Rabbinismus u. a. m. Das Werk ist in reinem fließendem Hebräisch geschrieben, mit vielfältigen selbstgeschaffenen Formen. Eine andere Schrift von ihm behandelt die gleichlautenden hebräischen Wörter, die den Titel führt: „Tren bi Tren". In dem Artikel „Karäer" der Litteraturgeschichte der hebräischen Wissenschaft von Winter & Wünsche brachten wir mehrere Auszüge aus dem erstgenannten Werke in deutscher Sprache: die Behandlung des fünften Gebotes im Dekalog, ferner speziell die Elternverehrung.

Jehuda Halevi, vollständig **Jehuda ben Samuel Halevi,** יהודה בן שמואל הלוי, auch kurzweg: Jehuda Halevi, arabisch: Abul Hassan Ibn Allavi. Genialer Dichter, Religionsphilosoph, Arzt, gründlicher Kenner und opferfreudiger Verehrer des Judentums, der sein Dichten und Denken der lichtvollen Darstellung und Verherrlichung seines religiösen Bekenntnisses widmete. (1885—1140). I. Geburt, Erziehung, Bildung, Studien, Stand, Familie und Freunde. Von seiner Jugendgeschichte wissen wir nur, daß er in Toledo am Tajo in Südcastilien 1085 geboren wurde, wo die Juden unter dem Könige Alfonso sich einer günstigern Stellung erfreuten, die ihre religiöse Unabhängigkeit wahrte. Sein Vater hieß Samuel, der für die Erziehung und Bildung seines sehr begabten Sohnes sorgte. In dem Lehrhause des Isaak Alphasi (s. Alphasi) zu Lucenna wurde er in die jüdischen Wissensfächer eingeführt; seine Mitjünger daselbst waren Joseph Ibn Migasch (s. d. A.), der spätere Nachfolger Isaak Alphasis, Baruch Albalia (s. d. A.) u. a. m. Neben der jüdischen Wissenschaft studierte er Naturkunde, Mathematik und Medizin. Er war der arabischen und hebräischen Sprache gleich mächtig und schrieb seine Geistesproduktionen bald arabisch, bald hebräisch nieder. Zu seinem Unterhalt wählte er den Stand des Arztes und praktizierte in Toledo,[1] wo er sich bald des allgemeinen Vertrauens erfreute, Jehuda Halevi verheiratete sich später und hatte nur eine Tochter, die er ebenfalls verheiratete, aus deren Ehe ihm zwei Enkelsöhne, Juda und Asarel geboren wurden. Ob Abraham Ibn Esra (s. d. A.) sein Schwiegersohn oder sonst mit ihm verwandt war, bleibt ungewiß.[2] Aber sicher ist, daß sich beide gekannt und mit einander freundlich verkehrten. In dem Pentateuch-Commentar des Ibn Esra finden wir Jehuda Halevi recht ehrenvoll erwähnt.[3] Seine ärztliche Praxis fesselte ihn an seinem Häuslichen, welches er selten verließ. Aber diese Beschäftigung befriedigte ihn nicht, die Ideale seines Geistes gehörten anderswohin. Er hinterließ daher, so sehr Schriftstellerei mit zu seinem Lebensberuf gehörte, keine Schrift über Heilkunde. In einem Brief an einen seiner Freunde schrieb er: „Ich flehe zu Gott, er möge mir bald die Er-

[1] Landshut in seinem Buche Amude Hoaboda I. S. 77. [2] Siehe „Abraham Ibn Esra". [3] Siehe die Angabe dieser Stellen bei Geiger, Divan S. 149 und 150.



lösung senden und mir die Freiheit gewähren, Ruhe zu haben und zu einem Orte lebendigen Wassers, zur Quelle der Weisheit, wandern zu können".[1]) Seine Lieblingsbeschäftigung war Poesie und Philosophie, namentlich Religionsphilosophie, in beiden arbeitete er für die Verherrlichung seines Gottesglaubens.[2]) Schon als Jüngling beseelte ihn die Vorliebe für die Dichtkunst; er war vertraut mit allen Poesiearten Castiliens [3]) Die glücklichen Lebensereignisse seiner Mitjünger, der Tod seines Lehrers Alfasi, der schriftliche Verkehr mit entfernten Freunden, die neuen Anknüpfungen mit verschiedenen Gelehrten und Dichtern anderer Städte gaben ihm Veranlassung zur Abfassung von mehreren poetischen Arbeiten. So besang er die Vermählung seines Jugendfreundes Joseph Ibn Migasch, dichtete später eine Elegie auf den Tod seines Lehrers Isaak Alphasi und verfaßte die Grabschrift für denselben. Sein Freund Joseph Ibn Migasch wurde später für den Lehrstuhl Alfasis bestimmt; er verherrlichte seinen Amtsantritt mit folgenden Worten:

„„Sucht ihr der Lehre Sinn, Verständnis,
„Bei Joseph findet ihr Erkenntnis.
„Hier Sinai, hier Bundeslade,
„Hier heller Strahl aus Gottes Gnade."[4])

An Moses Ibn Esra (s. d. A.) in Granada richtete er in früher Jugend ein Gedicht, der in seiner Antwort die herrliche Begabung des Jünglings bewunderte.

„„Du, Jüngling noch", schrieb er ihm, „du lieber Sohn",
„Wie ist's, daß du, ein Meister schon,
„Schon in des Wissens Tiefe drangst."[5])

Er besuchte seinen Freund Moses Ibn Esra, der bei seinem Scheiden ihm in einem Abschiedsgedicht nachruft:

„„Vieles hatte ich vernommen,
„Noch bevor du warst gekommen,
„Aber was ich in dir erblickt
„Hat meinen Geist und Herz entzückt".

Von seinen andern Freunden, die ihn verehrten, nennen wir die drei Brüder des eben genannten Moses Ibn Esra, nämlich Abul Hassan Juda, Abul Hadjadj Joseph und Ibn Ibrahim Isaak; ferner Juda und Salomo Ibn Giat, Salomo Parchon, Aron und Josua Alamani in Alexandrien, Salomo Abu Ajub Ibn Almaham, Chalfon Halevi u. a. m.[6]) Diese waren seine Verehrer, sie bewunderten seine Geistesgaben und die Früchte derselben, die elegante Dichtung und die Klarheit seiner Religionsphilosophie. Die vielen Gedichte erhielten später ihre Zusammenstellung, die auch in deutscher Uebersetzung noch bewundert werden. Die Religionsphilosophie hat in dem vortrefflichen Buche Cusari, richtiger Al Chasari, ihre klare Darstellung erhalten. Es wurde ebenfalls in neuester Zeit von David Cassel deutsch übersetzt und mit einem guten Kommentar versehen; es bildet heute noch einen lehrreichen Quell des Verständnisses und der richtigen Auffassung der Religion des Judentums. Man liest und studiert es gern. Wir verweisen hier über seine poetischen Arbeiten

[1]) Graetz, Geschichte, Bd. VI. S. 143, nach Divan von Luzzato 129. [2]) Siehe weiter, besonders die Artikel: „Philosophie und Judentum", „Religionsphilosophie". [3]) Divan 28 und 127. [4]) Geiger, Divan des Jehuda Halevi S. 126. [5]) Daselbst. [6]) Vergl. die Zusammenstellung bei Luzzato in seinem Buche בתולת בתיהודה S. 17 ff. Besonders bei Abraham Geiger Jehuda Halevi S. 117.

auf den Artikel „Poesie, weltliche und religiöse“, und sprechen hier nur von seiner Religionsphilosophie in dem Buche Cusari, Al Chasari. II. **Philosophie, Stellung zu derselben, das Buch Cusari, Al Chasari.** Seine Philosophie, die Stellung zu derselben, das System seiner Religionsphilosophie hat er in seinem Buche Cusari, Al Chasari, ausführlich angegeben. Dieses Buch, ספר הכוזרי, wurde von ihm 1140 in arabischer Sprache verfaßt; sein arabischer Titel lautet deutsch: „Buch des Beweises und der Argumentation zur Verteidigung der geschmähten Religion“; es hat die Aufgabe, die Schmähungen und Angriffe gegen das Judentum durch eine lichtvolle sachliche Darstellung seiner Lehren und Gesetze zu widerlegen. Dieses Werk haben hebräisch übersetzt Juda Ibn Tibbon (s. d. A.) und Juda ben Isaak Kardinal (s. d. A.)[1] Uns liegt es in der hebräischen Uebersetzung des Juda Ibn Tibbon vor. Dasselbe hat 5 Abschnitte, jeder Abschnitt zerfällt in mehrere Paragraphen; seine Themen behandelt es in der Form von Dialogen mit einem geschichtlichen Hintergrund von der Bekehrung der heidnischen Chazaren (s. d. A.) mit ihrem dem Dienste des Heidentums eifrig ergebenen Könige zur jüdischen Religion. Im Traume hörte der König eine Stimme, die ihm zurief: „Deine Gesinnung gefällt Gott, aber nicht Dein Thun.“ Der König wird darüber unruhig und wendet sich um Aufschluß erst an einen Philosophen, dessen Worte ihn nicht befriedigen. Er läßt sich darauf die Vertreter der geoffenbarten Religionen kommen, einen Christen, einen Moslem und einen Juden. Die Angaben des Christen sagen ihm nicht zu, ebenso nicht die des Moslems, aber von beiden erfährt er, daß das Judentum in seiner Geschichte die Uroffenbarung der Religion enthalte, aus welcher beide, das Christentum und der Islam, hervorgegangen und in der sie ihre Beglaubigung finden. Der König schickt nun nach dem jüdischen Weisen. Derselbe sprach von der Geschichte, der Offenbarung, den Lehren und Gesetzen der jüdischen Religion, worauf der König mit seinem Hause und seiner Umgebung, später auch das ganze Volk der Chazaren die jüdische Religion annahmen. In diesem Vortrage des jüdischen Weisen wurde erst seine Auseinandersetzung mit der Philosophie betont. Das Judentum, sagte er, bedarf der Philosophie nicht, nicht ihrer Schlußfolgerungen, nicht ihrer spekulativen Vernunftgründe zu seiner Bestätigung und Bewahrheitung, es hat die Geschichte, die geschichtlichen Thatsachen, auf denen es beruht und aufgebaut ist. Die Philosophie ist ohnedies unzulänglich, da in ihr ein System durch das andere aufgehoben wird. Der jüdische Weise ist Jehuda Halevi. In einem Gedicht hören wir ihn darüber:

„„Lasse dich durch griechische Weisheit nicht verlocken,
„Die keine Früchte treibt, nur schöne Blüthen.
„Und ihr Inhalt? Das Weltall nicht von Gott erschaffen,
„Von Urbeginn an, da umhüllt mit Mythen.
„Lauschst du gierig auf ihr Wort, du kehrst zurück,
„Mit geschwätzigem Munde, das Herz leer, unzufrieden.“[2])

---

[1]) Von diesen hebräischen Uebersetzungen hat sich die des Juda Ibn Tibbon ganz erhalten, dagegen sind von der Uebersetzung Kardinals nur noch Bruchstücke vorhanden, welche in der zweiten von Cassel veranstalteten Ausgabe des Cusari, Leipzig 1869, mitangegeben sind. Von dem hier genannten David Cassel wurde dieses Buch auch deutsch übersetzt, kommentiert und mit dem hebräischen Text des Juda Ibn Tibbon, Berlin 1853 und später Leipzig 1869 (zweite Ausgabe) veröffentlicht. Hartwig Hirschfeld hat Leipzig 1887 den arabischen Text mit der hebräischen Uebersetzung des Juda Ibn Tibbon herausgegeben; auch eine deutsche Uebersetzung aus dem arabischen Texte hat derselbe geliefert. Von den vielen Kommentaren zum Cusari nennen wir die von Juda Muskata, Israel Samocz und Gedalje Brecher. Spanisch hat es Jakob Aben Dama 1167 und später lateinisch Johann Buxtorf, Basel 1660, übersetzt. [2]) Luzzato, Bethulath 56, Ende; Geiger, Divan 86.

Es waren dies Proteste gegen die Annahmen der jüdischen Religionsphilosophen Saadja Gaon (s. d. A.), Bachja Ibn Pakuda (s. d. A.), Gabirol, Joseph Ibn Zadik u. a. m., man gelange nur durch philosophische Spekulationen zur höchsten Stufe der Gotteserkenntnis. Die Aussprüche: „Erkenne den Gott deines Vaters," (1. Chr. 28, 9), und: „Die du nicht erkannt hast", (5. Mos. 13. 3.), die von den Religionsphilosophen als Mahnung zur philophischen Spekulation zitiert werden, bedeuten nach ihm die Erinnerung, sich in der Gottesverehrung an den Gott seiner Väter zu wenden; auch bezeichnete das hebräische Verbum ידע, „das geschichtliche Erkennen". So verzichtet Jehuda Halevi auf einen Nachweis des Einklanges und der Uebereinstimmung der jüdischen Religion mit der Philosophie; er sucht keinen Ausgleich ihrer Lehren und Gesetze mit derselben. Die Ankündigung Gottes bei dem Werke der Erlösung aus Aegypten geschieht nur als Gott der Geschichte, „Gott der Hebräer",[1] „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs".[2] Auch im Dekalog (Gebot 1), heißt es nicht: „Ich bin Gott, der Weltschöpfer," sondern: „Ich bin der Ewige dein Gott, der dich aus Aegypten, dem Hause der Knechtschaft herausgeführt hat."[3] Es sind geschichtliche Thatsachen auf die hingewiesen wird, zu denen außer der Erlösung Israels aus Aegypten besonders diese Offenbarung auf Sinai in Gegenwart eines ganzen Volkes, ferner die Wunder während der Wüstenwanderung und seines ersten Staatslebens in Palästina,[4] durch die Erweckung von Propheten mit ihrer Wirksamkeit gehören.[5] Doch hat Jehuda Halevi mit dieser Abweisung der Philosophie sie keineswegs völlig aus dem Kreise seiner Arbeiten über das Judentum gebannt, vielmehr bedient er sich ihrer vernunftgemäßen Methode zur Darstellung der Lehren, Gesetze und Institutionen der jüdischen Religion. Aber er will die Philosophie mit ihrem vernunftgemäßen Denken nicht als Herrin und Gebieterin, der sich alles anschmiegen soll, sondern nur als Dienerin; es soll durch sie nichts bewiesen und nichts aufgehoben, sondern nur erklärt und ansprechender gemacht werden. So enthält das Buch Cusari treffliche Darstellungen der Lehren, Gesetze und Institutionen des Judentums, von seiner Glaubens-, Rechts- und Sittenlehre, seinem Kultus und seiner Archäologie nebst andern Wissensfächern. Es spricht über die Philosophie, speziell die des Aristoteles und anderer Philosophen in Abschnitt V, 3—8, 10, 12, 14, 20; früher in Abschnitt I, 65—69; Abschnitt IV, 3—6, 12—13; wo er ihren Gegensatz zur Offenbarungslehre in verschiedenen Punkten hervorhebt; ferner über Gott seine Eigenschaften und die ihm beigelegten Attribute, auch über die Engel und die Herrlichkeit Gottes in Abschnitt II, 2—6; Abschnitt IV, 1—3; Gottes Namen in Abschnitt IV, 123—125; die Propheten und die Prophetie Abschnitt IV, 4—9; ferner in Abschnitt V, 9—10; die Willensfreiheit des Menschen und den Willen Gottes in Abschnitt V, 19—20; die Erkenntnis Gottes in Abschnitt IV, 12—13; daselbst 16—19; über Seele, Geist und Unsterblichkeit Abschnitt I, 104—109; über den heiligen Geist in Abschnitt V, 11—12; Einheit Gottes Abschnitt IV, 23; Schöpfung, gegen die Annahme einer Emanation Abschnitt IV, 23—25; das Gesetz in allen seinen Teilen Abschnitt III, 1—16; keine Askesen, Anachronismen und Werkheiligkeit II, 48, 50, 51; Symbolisierung des Opferkultus und des Stiftzeltes II, 25—28; Erwählung einzelner Männer in jeder Zeit von Adam bis Israel und Erwählung Israels I, 34—35; 47, 95, 103; IV. 15; II, 7—12; Israel ist das Herz aller Nationen II, 36—44;[6] seine Leiden kein Zeichen der Verwerfung Abschnitt IV, 19—23; Abschnitt II, 34—42; seine Zerstreuung geschah

---

[1]) Cusari I. 25, 2. Mos. 3. 18; 5. 3. [2]) Daselbst 2. Mos. 5 3. [3]) Daselbst nach 2. Mos. 20. 2. [4]) Cusari I. 27—91. [5]) Das. 109; 10—14; 22. [6]) Bei Bacher, Exegese, philos., S. 116.

um seine Gottesidee der Menschheit zuzuführen Absch. IV, 23; Palästinas Erwählung als das Land der Prophetie[1]) und der Propheten I, 63—66; II, 13—18; IV, 20—11; die Proselyten I, 27, 101; die Karäer und die Polemik gegen sie III, 22—23; 24, 31, 38—74; Habacha IV, 31; Tradition III, 24—74; Vokale und Accente III, 24—33; andere Wissensfächer Astronomie und Kalenderwesen II, 20; IV, 20; Grammatik, hebräische II, 67, 80; Jezirabuch, Geheimlehre IV, 25; Bibeltext, Massora I'I, 27, 30; II, 71, 80; externe Wissenschaften in Israel Sternkunde, Anatomie IV, 20—31. Es gestattet uns hier nicht der Raum auf die Behandlung dieser Themen näher einzugehen, und wir müssen uns mit den bloßen Angaben derselben bescheiden. Ueber mehreres verweisen wir auf den ausführlichen Artikel „Religionsphilosophie". III. Seine Wallfahrt nach Jerusalem und sein Tod. Im Jahre 1141, in seinem 50. Lebensjahre, nach der Vollendung seines oben genannten Werkes Cusari, machte er sich auf die Reise nach Jerusalem; es war eine wundervolle Verwirklichung der ihn durchdringenden Ideale, die zur That werden sollten, die Verwirklichung der Sehnsucht, von der er während seines ganzen Lebens hochgetragen wurde. Jehuda Halevi gehörte zu den seltenen großen Männern, welche nicht blos Ideale aufstellen, sondern sie auch zu verwirklichen verstehen. Ob die Verwirklichung auch glücken werde, die Zeit für dieselbe eine günstige sei, alle diese Gegenvorstellungen wies er zurück, er hatte für sie kein Ohr mehr. Ein sehnsuchtsvolles Verlangen nach den geschichtlichen heiligen Orten ließ ihm keine Ruhe mehr,[2]) hob ihn über alle beengenden Schranken der Gegenwart.

„„O, Stadt der Welt, du schön in holdem Prangen
„Aus fernem Westen, sieh, nach dir mich bangen.
„Es wogt der Liebe Strom, denke ich der Vorzeit,
„O, hätte ich Adlers Flug, zu dir entflöge ich,
„Bis deinen Staub ich netzt mit feuchten Wangen.
„Mich zieht's zu dir, ob auch dein König fort,
„Ob auch, wo Balsam troff, jetzt nisten Schlangen,
„O, könnte ich küssen deinen Staub, die Scholle,
„Wie Honig süß, dem liebenden Verlangen."[3])

In solchen Liedern erhob sich schwungvoll seine Dichterseele, sie sollten bei seinen Glaubensbrüdern die Sehnsucht nach den heiligen Orten wecken. Aber nicht blos sein Sang, sondern er selbst will ihnen ein Beispiel der Pilgerfahrt geben. Von Haus und Hof, seiner Frau, Tochter und seinen Enkeln riß er sich los, verließ sein in Toledo gegründetes Lehrhaus mit der Schar seiner Jünger, die ihn, gleich ihren Vater verehrten und liebten, und durchzog Spaniens Städte. Ueberall waren es Ehren in zahlreicher Menge, mit denen er empfangen wurde. In Cordova, Granada u. a. O. überraschten ihn seine Verehrer, die Rabbiner, mit Ehrengeschenken.[4]) Eine Anzahl von Freunden schifften sich mit ihm ein und begleiteten ihn nach Aegypten.[5]) Nach überstandener ungünstiger Fahrt landete er in Alexandrien. Diese gefahrvolle Seereise veranlaßte ihn zur Abfassung von mehreren Gedichten. Das eine beginnt:

„„Das Meer stürmt, meine Seele ist froh,
„Sie naht sich dem Tempel ihres Gottes!"[6])

Zu seinem Empfange eilten die angesehensten Männer der jüdischen Gemeinde Alexandriens, Ahron ben Zion Ibn Alamani, der Arzt und Rabbiner war, an

[1]) Daselbst, Bibelexegese S. 112. [2]) Daselbst S. 114. [3]) Siehe Cusari Absch. V. 22 bis Ende. [4]) Luzzato, Bethulath 53; Sachs, Religiöse Poesie, 291—92. [5]) Luzzato, Bethulath 58 ff. und 19. [6]) Daselbst nach dem Briefe an Samuel Abu Manassur. [7]) Bethulath 77. 83. 111.

ihrer Spitze. In seinem Hause verweilte er drei Monate, wo er sich erholte und kräftigte. Darauf sah er sich genötigt, einer Einladung des Fürsten Abul Manssur Samuel Chamaja in Kahira zu folgen, er war Leibarzt des Kalifen Aegyptens. Dieser bot ihm Geld an, das er nicht annahm. In seinem Hause verweilte er mehrere Monate und langte von da im Dezember in Damiette an, wo ihn sein Freund Abusaid Chalfon Halevi liebevoll erwartete. Von da setzte er seine Reise nach Jerusalem fort. Ueber sein ferneres Bleiben und sein Geschick schweigt die Geschichte; sie weiß nur, daß er in Tyrus und später in Damaskus gastlich empfangen wurde, worüber sich mehrere Gedichte von ihm erhalten haben.[1]) Die Sage berichtet, er wurde von einem muhamedanischen Reiter bei Absingung einer von ihm gedichteten Zionide überritten[2]) Sein Grab soll man in Kefar Kabul gefunden haben.[3])

IV. Seine Würdigung bei der Mit- und Nachwelt. Jehuda Halevi erfreute sich der Anerkennung und der herrlichen Würdigung bei seiner Mit- und Nachwelt. Der Dichter Charisi (s. d. A.), sagt in seinen Makamen (1218) von ihm: „Das Lied, das Levit Jehuda gesungen — ist als Prachtdiadem um der Gemeinde Haupt geschlungen — als Perlenschnur hält es um ihren Hals umrungen. — Er, des Sangestempels Säule und Schaft — weilend in den Hallen der Wissenschaft — der gewaltige, der Liederspeerschwinger — der die Riesen des Gesanges hingestreckt."[4]) Auf einer andern Stelle lesen wir bei ihm: „Die Dichtungen Jehuda Halevis haben diese Eigenschaft — sie sind einfach und glatt, dabei zart und voll Kraft — lieblich und voll von süßem Saft."[5]) R. Joseph ben Zadok, Rabbiner zu Cordova 1138, Verfasser des Buches Olam Katon, nennt Jehuda Halevi: „Vater des Gesanges, als hätte ihn die Prophetin Debora geboren, und Agur der Weise (Spr. Sal. 30) groß gezogen. Er fängt die Seelen ohne Netz und Schlinge durch seinen Honigmund und sein liebliches Wort." Sein Buch Cusari wird selbst von Schemtob (s. d. A.), dem heftigen Gegner der Philosophie Ibn Esras und Maimonides in seinem Buche Emunoth mit anerkennendem Lob erwähnt. Ein anderer[6]) hat über ihn geschrieben: „Die Worte Maimonides sind der Wahrheit näher als dem Irrtume; die des Levi ben Gerson (s. d. A.), sind dem Irrtume näher als der Wahrheit, aber die des Jehuda Halevi sind durchaus und überall wahr." Allgemein heißt es: „Ganz Jakob bekennt sich zu Jehuda;"[7]) „Hüte dich, den Levi (Jehuda Halevi) zu verlassen, (5. Mose 12, 19).[8]) Wir schließen mit der Würdigung Heinrich Heines in seinem Romanzero:

„„Rein und wahrhaft, sonder Makel
„War sein Lied und seine Seele,
„Als der Schöpfer sie erschaffen,
„Diese Seele selbstzufrieden.
„Küßte er die schöne Seele,
„Und des Kusses holder Nachklang,
„Bebt in jedem Lied des Dichters,
„Das geweiht durch diese Gnade."[9])

---

[1]) Ginse, Oxford, Seite 19 b. Daselbst Vorrede p. IX, Anmerkung 1. [2]) Jachja in Schalscheleth hakabbala. [3]) Sakuto Juchasin. [4]) Nach M. Sachs, „Religiöse Poesie der Juden Spaniens". Seite 287. [5]) Nach Geiger, Seite 174. Nachgelassene Schriften, Band 3. [6]) R. Berechiel bei R. Jehuda Muskato, Vorrede zu קול יהודה. [7]) Nach Luzzato, Divan 143, מתיהדים. [8]) Bei Geiger, Seite 176, in oben genanntem Buche. [9]) Zur Litteratur über Jehuda Halevi nennen wir: S. D. Luzzato, בתולת בת יהודה, Prag 1840; ferner von ihm, „Divan Jehuda Halevi", Lyk 1864; Rappoport, Kerem Chemed VII, S. 265; M. Sachs, „Religiöse Poesie", 1845; Edelmann, Ginse, Oxford, London 1850; A. Geiger, Divan des Kastiliers Abul Hassan Jehuda Halevi; Kaufmann, Jehuda Halevi, Breslau 1877; Jost und Graetz, Geschichte der Juden. Band VI u. a. m.

Jephet ben Ali Halevi, יפת בן עלי הלוי. Ausgezeichneter Gelehrter, Karäer, ein Sohn des Ali ben Hassan al Levi, geboren 950, gestorben 990. Sein gelehrter Vater besorgte seine Ausbildung, er war als Grammatiker, Exeget und Gesetzeslehrer bei den Karäern hoch geschätzt; seine Polemik gegen Saadja (s. d. A.), und dessen Jünger machte ihn populär. Er wurde „Lehrer des Exils," משכיל הגולה, genannt und lebte größtenteils in Jerusalem. Seine Streitschrift gegen Saadja war in arabischer Sprache abgefaßt, gekannt unter dem Titel: „Kitab al Ruddel Fajumi"; in seinem Bibelkommentar zum zweiten Buch Moses gedenkt er derselben. In hebräischer Sprache war seine zweite Streitschrift gegen Saadjas Jünger Jakob ben Samuel abgefaßt, die sich erhalten hat.[1]) Seine Darlegung in derselben in Bezug auf das biblische Verbot: „Du sollst nichts hinzuthun," behauptet, daß die Gesetze in Mischna und Talmud als hinzugekommen anzusehen seien, die gegen genanntes Verbot verstoßen. Vorzüglich sind seine andern Werke; er schrieb eine hebräische Grammatik „Sapha Berura", ferner ein Buch der Gebote, „Sepher Hamizwoth"; auch Betrachtungen über das Gebet, „Saphar Ijun Tephilla", und einen Kommentar zu den biblischen Büchern, von dem noch existieren: ein großer Teil zum Pentateuch, der ganze Kommentar zu Jesaia, Jeremia und zu den kleinen Propheten, den Psalmen, den Sprüchen Salomos, Ijob und Daniel. In dem Kommentar zum Pentateuch ist viel Polemisches gegen Saadja und den Rabbinismus. In 2. Mose 35, 1, polemisiert er gegen Saadja wegen des Lichtanzündens am Sabbat durch Nichtjuden; 3. Mose 33, 5, spricht er über den Streit der Erklärung von 3. Mose 23, 8, „Vom Morgen des Sabbats", ממחרת השבת u. a. m. Entschieden tadelt er die Beschäftigung mit fremden Wissenschaften. „Wehe dem," ruft er in seinem Psalmenkommentar, „der die Gotteshäuser verläßt und andere aufsucht!" „Wehe dem, der seine Zeit mit dem Studium fremder Wissenschaft vernichtet und den Gotteslehren den Rücken zuwendet!"

Immanuel ben Salomo Romi, עמנואל בן שלמה רומי. Berühmter Dichter, Philosoph, Arzt und Bibelexeget in Rom, geb. 1265, gest. 1330.[2]) Sprößling der alten, höchstgeachteten römischen Familie Zifroni, Verwandter des Juda Romani (s. d. A.), und Freund des Kalonimos ben Kalonimos (s. d. A.).[3]) Von seinem Vater Salomo ist nichts bekannt, aber destomehr weiß man von seiner Mutter, die Justa hieß; sie wird als Tochter sehr frommer Eltern gekannt, deren Tugenden ihr Sohn Immanuel sehr hervorhebt.[4]) Seine Ausbildung geschah durch die bedeutendsten Rabbiner in Rom, die ihn in die jüdischen Wissensfächer Bibel, Talmud und hebräische Sprachforschung einführten. Außer diesen studierte er Philosophie und die Heilkunde, worauf er als Arzt praktizierte und als solcher eine geachtete Stellung einnahm. Auch in der Kabbala (s. d. A.) bemühte er sich heimisch zu werden und schrieb über die Buchstabenmystik.[5]) Mit vielem Eifer waren seine Studien in der Bibelexegese, deren Frucht sein Kommentar zu den biblischen Büchern war, mit Ausnahme der ersten und der kleinen Propheten. Der Kommentar zu den Sprüchen Salomos wurde im Jahre 1487 in Neapel gedruckt. Von diesem Bibelkommentar rühmte er, daß er mehr als seine Vorgänger in den Sinn der Bibelverse eingedrungen;[6]) seine Arbeit in demselben

---

[1]) Dieselbe ist in Pinsker, Likute Kadmonioth, abgedruckt. Anhang, Seite 19—25. [2]) Nach andern war er 1272 geboren. So bei Jost und Cassel. [3]) Steinschneider, Orient 1843, Litteraturblatt Nr. 1, Katalog Bodel. Seite 1057. [4]) Machbereth, Nr. 1 u. a. a. O. [5]) Siehe sein Machbereth Nr. 1 und seinen Kommentar zu Sprüche Salomonis. [6]) In seinem Buche Machbereth Nr. 1 18, 28.

war, in der scholastisch philosophischen Weise die philosophischen Ideen und Lehren als in den Bibelaussprüchen enthaltend, nachzuweisen. Eine weite Berühmtheit erlangte er jedoch nur durch seine Dichtung; die poetischen Arbeiten bilden das Feld, wo ihm gewisse Genialität nicht abgesprochen werden kann. Besonders wichtig und schön ist seine poetische Prosa (Meliza), wo er ungebunden witzige satirische Anspielungen machen konnte. Er schrieb in dieser Form kleine Novellen, Sinnsprüche, verschiedene Betrachtungen, in denen er die Gebrechen der Zeit geißelt; er führt uns die Halbwisser, die Geizigen, die Scheinheiligen u. a. m. vor; ferner enthält dieses Buch Frage- und Antwortspiele, Briefe, Lob- und Trauerreden, deren Ironie und Satire zum Lachen reizen. Immanuel war verheiratet und lebte in einer sehr glücklichen Ehe. In seiner Makame über die Weiber (siehe weiter) rühmt er seine Frau: „Sie war ein Muster weiblicher Liebe und Güte." Sein Haus stand in hoher Achtung, er machte die Bekanntschaft mit Dante, dem gefeierten Dichter Italiens,[1]) dessen Divina commedia er in seiner poetischen Schrift „Paradies und Hölle" (siehe weiter) nachzuahmen suchte. In spätem Alter verließ er aus unbekannten Gründen Rom und kam nach Ferno in der Mark von Ankona, wo er einen sehr begüterten Gönner fand, in dessen Haus er ein zweites angenehmes Heim fand. Von diesem neuen Freund erhielt er die Anregung, seine in den verschiedenen Lebensepochen verfaßten, zerstreuten Dichtungen zu sammeln und in eine Schrift zu vereinigen. Er unterzog sich dieser Arbeit, aus der sein Buch „Mechaberoth", oder kürzer: „Mechberoth" 1328 hervorging, das er seinem Gönner in Ferno auf dessen Wunsch gewidmet hat. Dasselbe besteht aus 28 Gesängen und wurde 1491 in Brescia gedruckt.[2]) Wir bewundern in diesem Buche seine Sprachgewandtheit und seinen schlagfertigen Witz in den verschiedenen poetischen Arbeiten. Es hat zwei Poesiegattungen, eine, die poetische Prosa, von der wir oben schon sprachen, und die andere, die Gedichtform in Versen. Er gebraucht in derselben den Wechselreim, wodurch er den melodischen Tonfall erreichte; derselbe ist eine italienische Versform, die Terzine und das Sonett, die er auf die neuhebräische Poesie übertrug. Doch gebrauchte er auch bei vielen Gedichten die frühere Reimweise der jüdischen spanischen Dichter. Wir haben da Scherzhaftes und Ernstes; ebenso herrlich sind seine eingeflochtenen Gebete als Parodien. Unangenehm klingt sein Selbstlob, besonders die auf sich selbst abgefaßte Leichenrede. Sehr mißfielen den jüdischen Strenggläubigen seine in hebräischer Sprache abgefaßten frivolen obscönen Schilderungen, die sie als eine Entwürdigung des Heiligen ansahen und deshalb dieses Buch zu lesen verboten. Joseph Karo verbietet das Lesen in demselben am Sabbat, aber Moses Isserles bemerkt dazu: „Auch an Wochentagen darf man es nicht lesen."[3]) Alle Schranken des Anstandes und der Sitte durchbricht er daselbst in der Schilderung einer schönen Frau und bei der Verspottung einer Häßlichen. Man hat deshalb nicht mit Unrecht Immanuel den Heinrich Heine des 14 Jahrhunderts genannt. Seine sämtlichen Poesien werden von seiner poetischen Dichtung „Paradies und Hölle", die, wie wir schon sagten, eine Nachahmung von Dantes „Divina commedia" ist, übertroffen. Dieselbe ist der letzte Abschnitt seines Machberoth und wurde extra unter dem Titel „Machberoth Ha Eden Wehatopheth," „Paradies und Hölle," gedruckt. In ihren Schilderungen sehen wir Immanuel wieder voll Satire und beißender Ironie, deren Hintergrund jedoch der sittliche Ernst und die tiefe

---

[1]) Ueber die Beziehungen Dantes zu Immanuel siehe Geiger, Ozar Nechmad III, 121; ferner in dessen jüdischer Zeitschrift Jahrgang V, Seite 286. Frankels Monatsschrift 1871, Seite 327 und Graetz. Geschichte, Band VII, Seite 290. [2]) Vergl. Steinschneider Orient 1843, Nr. 20. [3]) Vergleiche Schulchan Aruch Orach Chajim, § 307, 16.

Entrüstung ist. Er spricht in derselben von seinem Besuch der Hölle und des Paradieses unter der Führung seines jungen Freundes Daniel.[1]) In der Hölle sieht er auch die Philosophen, die Ungläubigen, die gegen das Bibelwort ihre Systeme hoch aufgebaut hatten, als den Aristoteles, den Plato, den Araber Alfarabi, Ibn Sina, Hippokrates, Galenus, der den Propheten Moses geschmäht, Avicenna u. a. m., die von der Bibel nichts wissen wollten und höhnend riefen: „Da ist alles eitel!" Seinen vollen Aerger läßt er durchblicken in seiner Angabe von einer andern Menschenklasse in der Hölle, eines Mannes, der große Reichtümer in Aufführung von Bauten vergeudet hat, aber hartherzig die Gabe an Arme versagte; ferner eines Verächters der Wissenschaft, des Stocktalmudisten, des Quacksalberarztes u. a. m. Schon packt ihn sein Führer wieder und bringt ihn in das Paradies, wo er nur die Frommen und wahrhaft sittlich Großen sieht. Vor ihm sind die frommen Könige und Helden der jüdischen Vorzeit, neben diesen die Propheten und die großen Lehrer, die Dichter Jehuda Halevi, Charisi, die Philosophen des jüdischen Glaubens, Moses Maimonides u. a. m. Neben diesen überrascht ihn eine Schar von Männern, Nichtjuden, die sich ebenfalls der himmlischen Seligkeit erfreuten. Der Gedanke: „Alle Menschen sind Brüder, Gotteskinder, wie verschieden sie sich auch Gott denken und an ihn glauben, wenn sie nur Werke des Rechts und der Liebe vollbringen," das Alles wird hier mit tiefem Nachdruck verkündet. Seine Worte darüber lauten:

„„Als wir der Seligen Aufenthalt,
„Das Paradies, vereint durchwallt,
„Gewahrt ich, daß auch eine Schar
„Von weisen Männern dorten war,
„Die Schönheit, Stolz und Würde schmückten,
„Daß selbst die Engel sich entzückten.
„Darob fragt ich Daniel bescheiden,
„Er sprach: „Es sind die frommen Heiden,
„Die sich von Wahrheit tief durchdrungen,
„Vom Aberglauben losgerungen
„Und denen endlich an dem Ziel
„Der Schleier von den Augen fiel.""[2])

Ueber den Tod unseres Dichters hat sich keine Nachricht erhalten, wir wissen nur, daß er im Alter seine Frau und seinen Freund, den Dichter Dante, verloren hatte. Die Grabschrift von ihm, die er sich selbst angefertigt, hat sich erhalten. Wir bringen von derselben in deutscher Uebersetzung:

„„Wandle nicht so stolz vorüber, eh' du diesen Stein gelesen,
„Ehe du hörst, wie mein Denken und mein ganzes Sein gewesen.
„Send' ein still Gebet nach oben für den abgeschiednen Wandrer,
„Alle Pracht und Lust und Freude, seh' ich, ist nur Schein gewesen,
„Sieh! nun schlaf' ich hier und ruhe, wo das Schicksal mich gebettet."[3])

---

[1]) Man will in diesem Daniel eine Anspielung auf „Dante", den Dichter der „Divina commedia", finden, dem er nachgeahmt, daher er ihn hier als seinen Führer bezeichnet. Man denke daher: Daniel = Dante. [2]) Livius Fürst's Uebersetzung. [3]) Daselbst. Zur Litteratur über Immanuel notieren wir: Albr. Geiger, Jüdische Dichtungen, Leipzig 1856, Seite 58 ff; Graetz, Geschichte Band VII, Seite 307 ff; Wellheimer, Lemberg 1870, Machbereth Immanuel; Stern, Wien 1865, Immanuel Tofeth und Eden; Livius Fürst, Manuello, Illustrierte Monatsschrift, Wien 1865, Tofeth und Eden von Immanuel, Steinschneider in Orient 1843.

Jona Ibn Ganach, יונה בן גנח, arabisch: Abulvalid Ibn Ganach, auch Marinus. Bedeutender Gelehrter der Juden Spaniens, genialer hebräischer Sprachforscher und Arzt, in Cordova 995 geboren nnd gegen 1050 in Saragossa gestorben. Von seiner Lebensgeschichte wissen wir nur, daß er in Cordova geboren und in Lucenna seine Ausbildung erhielt. Isaak Elia Gikatilla war sein Lehrer, der ihn in die hebräische Sprachforschung einführte und mit der hebräischen Grammatik bekannt machte. Ein anderer, Isaak Ibn Sahal, unterrichtete ihn in der Poetik. Neben diesen Fächern studierte er die Arzneiwissenschaft, wahrscheinlich in Cordova auf der von Alhakim gegründeten Hochschule. In seiner Jugend beschäftigte er sich viel mit poetischen Arbeiten, erst später wendete er sich ganz der hebräischen Sprachforschung zu, die er sich zur Lebensaufgabe machte, in der er auch große Meisterschaft erreichte, sodaß Fachmänner noch gegenwärtig vieles aus seinen Arbeiten schöpfen können. Es waren die Jahre, in denen die Geister sich mit schwärmerischer Liebe der Erforschung des hebräischen Sprachschatzes hingaben. Aber bald wurde er in diesen Arbeiten aufgeschreckt und gestört. Der Berberhäuptling Solinam eroberte 1012 Cordova unter ungeheuren Verheerungen, sodaß viele sich unsicher fühlten und auswanderten. Zu diesen gehörte Jona Ibn Ganach, er ließ sich in Saragossa nieder. Seinen Unterhalt verschaffte er sich durch seine Thätigkeit als Arzt, wo er auch einige medizinische Schriften verfaßte. Seine Hauptstudien blieben die hebräischen Sprachforschungen, denen er sich da mit verdoppeltem Eifer hingab. Mit Hilfe derselben sollte man zum richtigen Verständnis des hebräischen Textes der biblischen Bücher gelangen. Es waren mehrere Werke, die er in arabischer Sprache auf dem hebräischen Sprachgebiete ausarbeitete. Das erste war „Der Ergänzer", arabisch „Mustalhik"; es enthielt Ergänzungen zu den zwei Büchern des Sprachforschers Chajugs (s. d. A.) über die schwachlautigen und doppellautigen Zeitwörter; es waren einige fünfzig Wörterwurzeln, die Chajug nicht berührt hatte. Er gab über 100 einzelne Formen der verschiedenen Zeitwörter u. a. m. an, wo er Chajug gegen 40 mal bekämpfte. Die zweite Schrift war das Buch der „Näherbringung und Erleichterung", arabisch „Takrib wataschil". Alles, was in den Schriften Chajugs dem Verständnisse des Nichteingeweihten fern war, suchte er näher zu bringen, um die Schwierigkeiten des hebräischen Sprachstudiums zu erleichtern. Die dritte Schrift, betitelt „Vergeltung", arabisch „Taswija", brachte die Antwort auf die verschiedenen Widerlegungen der in seiner Schrift „Ergänzungen" vorgebrachten Polemik gegen Chajug. Das vierte Werk war das Buch der Beschämung oder der Verwirrung, eine Entgegnung auf die Schrift des Samuel Hanagid gegen ihn. Endlich nennen wir fünftens sein Hauptwerk „Buch der kritischen Forschungen", arabisch „Tankich". Dasselbe besteht aus zwei Teilen, von denen der erste, betitelt: „Rikmach", Buntgewebe, arabisch „Luma", welches das Grammatische der hebräischen Sprache behandelt; der zweite ist ein Wörterbuch, „Buch der Wurzeln". Dem Werke geht eine große Einleitung voraus, ebenso dem zweiten Teile. Dasselbe wurde von Juda Ibn Tibbon (s. d. A.) hebräisch übersetzt und in neuester Zeit von Raphael Kirchheim und Goldberg 1856 in Frankfurt durch den Druck unter dem Titel „Rikmach" veröffentlicht. Seine Arbeiten darin vervollständigen die des Chajug. Ein späterer Historiker, Abraham Ibn Daud (1160), sagt daher mit Recht: „Marinus brachte alles zur Vollendung, was Jehuda ben David Chajug begonnen hat."

Joseph ben Abraham Haroeh Albazier, יוסף בן אברהם הרואה, arabisch: Abu Jakob Jussuf ben Ibrahim Albassir (910—930). Bedeutender Schriftsteller und Philosoph, der bei den Karäern die Schrifterklärung nach Vernunft gründete

und so den Kalam der islamitischen Gelehrten einführte. Seine Lieblingsstudien waren Philosophie, philosophische Spekulationen und Metaphysik.[1]) Von seinen vielen Schriften, die er in arabischer Sprache abgefaßt hat, haben sich in hebräischer Uebersetzung erhalten: 1. das Buch des Lichtes, Sepher Hamaor, auch ספר המאורות, oder ספר האורים, das Buch der Lichter genannt, welches die Gesetzesteile des Pentateuchs erklärt; 2. das Buch der Feste, ספר המועדים; 3. das Buch des Monats und des Festes im Monat Abib, ספר האביב, welches eine Streitschrift gegen Saadja ist; 4. das Buch von den Wurzeln der Religion, betitelt: ספר נעימות, worin die Hauptthemen der jüdischen Religion im Geist und in der Form des den Arabern entlehnten Kalam besprochen werden; 5. ein Auszug des vorgenannten Buches unter dem Titel „Machkimath Pethi", מחכימת פתי; 6. das Buch Zidduk Hadin, צידוק הדין, eine Rechtfertigung des göttlichen Gerichts; 7. ein Buch der Gebote, das bis auf wenige Auszüge nicht mehr aufzufinden ist. Ueber seinen Beinamen „Haroeh", der Seher, hören wir, daß derselbe sich auf seine Schrift „Hamaor", das Licht, oder auf seine später eingetretene Blindheit in metaphorischem Sinne beziehe. Seine aufrichtige Wahrheitsliebe in seinen Schriften dokumentiert sich in seinem Buche „Von den Wurzeln der Religion", durch seine Bekämpfung der karäischen Annahme von Verwandtschaftsübertragungen, welche die Ehenverbote vermehren und das Ehegesetz sehr beschränken. Er gestattet Ehen, die seine Vorgänger verboten hielten und strebte eine Reform des Ehegesetzes an.

Joseph Karo, siehe **Schulchan Aruch** in Supplement IV.

Joseph Kimchi, vollständig Joseph ben Isaak Kimchi, יוסף בן יצחק קמחי. Bedeutender Sprachforscher und Exeget, ein Spanier von Geburt, mit dem spätern Beinamen Maistre petit[2]) Sein Geburtsjahr wird verschieden angegeben, von den Einen 1110 oder 1125,[3]) von den Andern 1105; ebenso ist das Sterbejahr bezeichnet, bald 1180, bald 1170.[4]) Sein Vater war der gelehrte Isaak Kimchi, der dessen Erziehung und Bildung besorgte. Wir begegnen ihm später, ausgerüstet mit bedeutenden Kenntnissen des Hebräischen und der jüdischen Wissenschaft überhaupt; er war zugleich vertraut mit der arabischen Sprache und Litteratur, die er in seinen exegetischen und grammatischen Arbeiten zu verwerten verstand. So ausgebildet, verließ er später seine Heimat, wahrscheinlich nach dem siegreichen Eindringen der Almohaden aus Afrika in Südspanien, welche zwangsweise die Annahme des Islams durchsetzen und keine andere Religion dulden wollten. Nach Narbonne in der Provence, dem geistigen Mittelpunkt der Juden in Frankreich, wo die Verhältnisse der Juden sich viel günstiger gestalteten, richtete er seine Reise. Da fand er Anregungen zu verschiedenen wissenschaftlichen Arbeiten; es scharte sich um ihn eine Anzahl von Jüngern,[5]) zu denen außer seinen zwei Söhnen, David und Moses Kimchi, noch Joseph ben Sabara, Menachem ben Simon aus Posquiers, Salomo ben Isaak Hannesin aus England u. a. m. gehörten. Hiermit erwarb sich Joseph Kimchi das Verdienst, die jüdisch-arabische und -spanische Wissenschaft nach Frankreich verpflanzt zu haben. Von seiner fernern Lebensgeschichte ist nichts bekannt, er blieb wahrscheinlich in Narbonne und starb daselbst. Als Sage gilt, daß er in Mainz gestorben und dort begraben

---

[1]) Pinsker, Likute Kadmonioth 8, 194. [2]) So wurde er von den Copisten seiner Schriften genannt. Mehr hat darüber Zunz, Zur Litteratur und Geschichte, Seite 466. [3]) Von Frankel in der Monatsschrift für Geschichte und Litteratur 1884, Seite 522 ff. [4]) Von Frankel, daselbst 1180; bei Andern 1170. [5]) Vergl. seine Einleitung zum Kommentar der Bücher der Chronik.

wurde.[1]) Er hinterließ zwei Söhne, David und Moses Kimchi, die den Vater in ihren wissenschaftlichen Leistungen übertrafen. Wir haben für sie besondere Artikel, auf die wir hier verweisen. Von seinen verdienstvollen Schriften nennen wir: 1. Das Buch der Erinnerung, Sefer Hasikaron, ספר הזכרון, Nachschlagebuch. Der Name ist dem Schriftvers Maleachi 3, 16, entnommen; es ist ein grammatisches Werk. Die Einleitung spricht von der Notwendigkeit der grammatischen Kenntnisse, den Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache, den Buchstaben, ihrer Einteilung, Funktionen der Vokale u. a. m. Zuletzt war ein Anhang, betitelt: חבור הלקט, der sich jedoch nicht erhalten hat. Zitate von ihm bringt David Kimchi in seinem Michlol. Gedruckt wurde dieses Werk Berlin 1887 unter den Schriften des Vereins „Mekize Nirdamim". Das Zweite ist eine Streitschrift gegen das Buch der Entscheidungen, ספר הכרעות, von Jakob Tam (s. d. A.), in den streitigen grammatischen und lexikalischen Angaben zwischen Dunasch ben Labrat (s. d. A.), und Menachem ben Saruk (s. d. A.), betitelt: „Sefer Hagelui", nach Jeremia 32, 14, es bildet eine ebenfalls grammatische Schrift von lexikalischem und exegetischem Inhalt mit polemischer Tendenz. Dieselbe hat er zu 60 Jahren verfaßt, sie wurde durch H. J. Mathews Berlin 1887 herausgegeben. Die Einleitung zu dieser Schrift ist philosophisch gehalten. Das Buch zerfällt in zwei Teile, von denen der erste die Beurteilung der Angaben des Menachem und Dunasch enthält, der zweite bringt eine selbstständige Kritik des Wörterbuches von Menachem. Das Dritte ist ein apologetisches Buch mit dem Titel: „Buch des Bundes", ספר הברית; es wurde in die Sammlung von apologetischen Schriften „Milchamoth Choba", מלחמות חובה, mit aufgenommen und gedruckt. Dasselbe ist in der Form eines Zwiegesprächs zwischen einem Glaubenstreuen, „Maamim", und einem Sektierer, oder Abgefallenen, „Min". Ersterer weist die Angriffe auf das Judentum durch die Hinweisung auf das sittliche Verhalten der Juden zurück. Die zehn Gebote sind es mindestens, die von den Juden mit der äußersten Gewissenhaftigkeit beobachtet werden. Sie verehren kein Wesen neben Gott, schwören keine falschen Eide; keine Mörder, Ehebrecher, Räuber findet man unter ihnen, aber christliche Wegelagerer berauben die Schwachen u. a. m. In Zucht und Gottesfurcht werden die jüdischen Kinder erzogen. Es bleiben die jüdischen Mädchen in ihren Häusern; brüderlich üben die Juden Gastfreundschaft, sie lösen die Gefangenen aus, bekleiden die Nackten und speisen die Hungrigen u. a. m.[2]) Von seinem Sohne David Kimchi wird diese Schrift ehrenvoll zur Deutung des Wortes עלמה, in Jesaia 7, erwähnt. Außer diesen Schriften hat er auch einen Kommentar zu den biblischen Büchern geschrieben, von dem sich erhalten haben der Kommentar zu dem Buche der Sprüche Salomos und zum Buche Hiob. Von dem zu den andern Büchern sind nur noch Bruchstücke vorhanden.[3]) Außer diesen Arbeiten fertigte er auch hebräische Uebersetzungen mehrerer jüdisch-arabischer Schriften an, als von Bachjas Buch über die Herzenspflichten חובת הלבבות, und von Gabirols Sittenbuch מבחר הפנינים. Letztere Schrift hat er hebräisch in schönen Versen völlig umgearbeitet unter der Benennung שקל הקודש. Ferner kennt man ihn als Dichter mehrerer religiösen Poesien.[4])

---

[1]) Vergleiche Dukes bei M. Kreuzenach in Zion II, S. 97, ferner Steinschneider Katalog Bodeljan, Seite 1497. [2]) Mehreres siehe: „Apologetik" in diesem Supplement. [3]) Vergleiche de Rossi 166; ferner treffen wir Zitate von ihm in dem Bibelkommentar des David Kimchi und bei Nachmanides in seinem ספר האמונה ובטחון. [4]) Siehe darüber Landshut, Amude haaboda voce יוסף קמחי, wo dieselben ausführlich angegeben sind.

Joseph Nassi, יוסף נשיא, oder Juan Miques, später Don Joseph, Herzog von Naxos. Bedeutende staatsmännische Persönlichkeit der spanischen Juden im türkischen Reiche, geboren 1515, gestorben 1579. Er selbst gehörte zu den Marannen (s. d. A.), den Scheinchristen; sein Vater trat zwangsweise um der schrecklichen Judenverfolgung zu entkommen, zum Christentum über. Joseph Nassi begab sich mit einem jüngern Bruder seines Vaters im Jahre 1530 nach Antwerpen, das noch unter spanischer Herrschaft war, wo beide ein bedeutendes Bankgeschäft betrieben. Im Jahre 1536 übersiedelte auch dahin die Wittwe des in Portugal verstorbenen Bruders Donna Gracia Mendesia, genannt Beatrice de Luna mit ihrer Tochter Reyna und einer jüngern Schwester; sie brachte ein großes Vermögen mit und hatte das Verlangen, zur jüdischen Religion zurückzukehren. Ihre Tochter verheiratete sie mit ihrem Neffen Joseph Nassi, worauf sie nach Venedig auswanderte, wo sie mit ihrer Tochter längere Zeit verblieb. Joseph Nassi, ihr Schwiegersohn, dem Gelder von den ausgewanderten Juden anvertraut wurden, reiste nach Frankreich, etablierte in Lyon ein großes Finanzgeschäft und lieh dem Könige Heinrich II. von Frankreich die Summe von 150000 Skudi. Von da kehrte er bald nach Italien wieder zurück und begab sich mit der ganzen Familie darauf im Jahre 1552 nach Konstantinopel, wo sie sämtlich zum Judentum übertraten. Don Joseph hatte sich mit mehreren Empfehlungsschreiben von französischen Staatsmännern versehen, die er am Hofe in Konstantinopel überreichte. Sein einnehmendes Aeußeres mit seinen geistigen Vorzügen, wozu noch der Besitz von großem Reichtum hinzu kam; ferner seine Kenntnis der europäischen Länder und ihres Staatswesens erwarben ihm bald die Gunst des regierenden Sultans Suleiman (Soliman) zu; er erlangte eine hervorragende Stellung am Hofe, die später dessen Nachfolger Sultan Selim, mit dem er schon früher in freundschaftlichem Verhältnis stand, noch erhöhte. Seine Hauptgedanken, die ihn nun beschäftigten, waren, an Spanien für die den Juden zugefügten himmelschreienden Gewaltthaten Repressalien auszuführen. Seine Pläne gingen dahin, Spanien in kriegerische Verwicklung zu bringen. Ein anderer weitergehender Gedanke, der ihm keine Ruhe ließ, war, einen kleinen jüdischen Staat für die Bekenner des jüdischen Glaubens zu gründen. Seine eigenen enormen Reichtümer, sowie die seiner Schwiegermutter, auch seine Kenntnisse, Erfahrung und Umsicht sollten ihm den Weg hierzu bahnen. So machte er sich an die Realisierung seines Vorhabens. Schon bei seinem Aufenthalt in Venedig machte er dem Senat daselbst den Vorschlag, ihm eine der Inseln zu überlassen, um dieselbe mit jüdischen Bewohnern zu bevölkern, auf den jedoch der Senat nicht eingehen wollte.[1]) Später jedoch erlangte er vom Sultan Soliman (Suleiman), daß ihm in Palästina ein Strich Landes am Tiberiassee, die Stadt Tiberias mit den daran grenzenden sieben Dörfern als Lehn abgegeben wurde, wo nur Juden angesiedelt werden sollten. Die Urkunde darüber wurde vom Sultan Suleiman, von dessen Thronfolger und dessen Sohn Murad unterzeichnet.[2]) Joseph ließ darauf die Stadt Tiberias in einem Umfange von 9000 Fuß ausbauen, legte in der Umgebung Seidenwürmer an, für die Maulbeerbäume gepflanzt wurden; es sollten da Seidenstoffe nach venetianischer Art fabriziert werden. Darüber setzte er einen Beamten, der alles verwaltete. Joseph selbst kehrte nach Konstantinopel zurück, wo er öffentlich Beweise seiner Anhänglichkeit am Judentum gab. Er ließ Lehrhäuser errichten und zeigte sich als Wohlthäter der Juden. Im Jahre 1566 starb der Sultan Soliman und sein Sohn Selim folgte ihm auf

---

[1]) Siehe darüber die Notizen bei Graetz, Geschichte, B. 9 S. 423, die Anmerkung daselbst. [2]) Vergleiche Joseph Cohn, Emek Hobacha, Seite 128.

den Thron. Er war ein Gönner Josephs, dessen Gunst er sich schon früher erfreut hatte. Dieser erhob ihn zum Herzog von Naxos, wozu er ihm noch elf andere Inseln im ägäischen Meere, bekannt unter dem Namen: „die Cykladen", überwies. Auch den Titel Graf von Andros und Herr von Salem erhielt er. Er hatte das Recht, das Herzogtum nach seinem Willen zu regieren. 14000 Dukaten betrug der Tribut, den er jährlich zu zahlen sich verpflichtete. Von dieser Zeit an führte er den Titel „Herzog von Naxos". Auch da überließ er die Verwaltung des Herzogtums einem Andern, es war Franz Coronella aus Spanien. Doch war hiermit der Stufengang seiner Ehren noch nicht beendet. Joseph Nassi wurde bald auch zum Großwürdenträger des türkischen Reiches unter dem Titel „Bey" ernannt und war damit auch Mitglied des Reichskriegsrates. Unter den Juden war darüber die Freude sehr groß, sie waren nun vor etwaigen Verfolgungen gesichert. Joseph selbst sah sich nun bald am Ziele, seine lang gehegten Pläne gegen Spanien ausführen zu können. Er machte den Sultan Selim und die Staatsräte auf die herrschende Unzufriedenheit der Calvinisten in der Niederlande aufmerksam und bewirkte für sich die Vollmacht, die Calvinisten zum Aufstand aufzureizen. Don Joseph schrieb nach Antwerpen an seine frühern Freunde die Aufmunterung zum Aufstande und wies darauf hin, daß die Türkei Philipp II. beunruhigen werde. Dieser Brief wurde im Staatsrate daselbst vorgelesen. Der Statthalterin Margareta überreichten sie eine Schrift mit Beschwerden, auf deren Abbestellung sie drangen; es waren Impulse zu dem spätern Abfall der Niederlande. Einen zweiten Hauptstreich führte er gegen Frankreich aus. Eine größere Geldschuld Frankreichs an das Haus Mendes ging auf Don Joseph über, der jetzt die Zahlung einforderte. Als dasselbe fruchtlos wurde, verschaffte er sich einen Ferman vom Sultan Selim, sämtliche Schiffe unter französischer Flagge, die in türkische Häfen einlaufen, mit Beschlag zu belegen. Darauf sandte er von Naxos aus Kaperschiffe gegen französische Kauffahrer. Es gelang ihm, mehrere Fahrzeuge im Hafen von Alexandrien mit Beschlag zu belegen, die Waren wegzunehmen und dieselben auf die Schuldforderung im Jahre 1569 zu veräußern. Der Hof von Frankreich protestierte vergeblich dagegen. Nun sollte noch gegen Venedig der dritte Schlag versucht werden, wegen der frühern Unbillen gegen seine Schwiegermutter. Er reizte den Sultan Selim zur Eroberung der schönen Insel Cypern, die damals dem venetianischen Staate gehörte. Der Sultan versprach, ihn, wenn die Eroberung der Insel glückt, zum König zu erheben. Die Eroberung Cyperns durch die Türken gelang und Venedig bat um Frieden. Auch der Abfall der Niederlande von Spanien wurde durch Wilhelm von Oranien vollführt. Don Joseph war nahe daran, König zu werden. Da starb der Sultan im Jahre 1574, worauf sich Joseph von jeder politischen Thätigkeit zurückzog. Er überlebte seinen Gönner, Sultan Selim, nur 5 Jahre und starb den 2. August 1579. Seine Schwiegermutter, Donna Beatrice, war schon 1569 gestorben. Der Sultan Murad, der Nachfolger des Sultans Selim, ließ das Vermögen Don Josephs für den Staat einziehen, nur der Wittwe ließ er ihr Mitgebrachtes, 90000 Dukaten, auszahlen. Don Joseph, Herzog von Naxos, überraschte die litterarische Welt durch die Abfassung eines Buches, פורת יוסף, welches ein Religionsgespräch enthält, das er mit einem Christen geführt hat. Dasselbe wurde im Jahre 1577 durch Joseph Onquenem veröffentlicht. Vergleiche die Biographie Don Josephs, Herzogs von Naxos, in Wertheimers Jahrbuch 1856.[1])

[1]) Zur Litteratur über Don Joseph, Herzog von Naxos, nennen wir: Ersch und Gruber II, 27, Seite 202; Curmolly Don Joseph duc de Naxos; Graetz in Wertheims Wiener Jahrbuch 1856 und Dr. M. A. Levi 1859.

K.

Kalir, קליר, oder **Kaliri,** קלירי, deutlicher **Elasar Kalir,** vollständig Elasar ben Rabbi Jakob Kalir von Kirjath Sepher,[1]) אלעזר בירבי יעקב קליר מקרית ספר, oder kürzer Elasar ben Rabbi Kalir,[2]) אלעזר בירבי קליר. Bedeutender Dichter der religiösen Poesie, einer der ältesten und ersten dieser Dichtungsgattung. I. Zeit, Geburtsland, Bildung und Kenntnisse. Die Ungewißheit und Verschiedenheit, die sich schon in der Angabe des Namens dieses Dichters kundgiebt, tritt noch stärker bei der Bezeichnung seiner Zeit und seines Landes auf. Die darüber vorhandenen Notizen sind unklar und lassen verschiedene Deutungen zu. So wird die Zeit, in der Kalir lebte und dichtete, verschieden angegeben, im allgemeinen nennt man das 8. oder 9. Jahrhundert.[3]) Das Land, wo er gelebt und gewirkt, soll nach einigen Italien und zwar in Sardinien die Stadt Cagliari gewesen sein.[4]) Andere versetzen es nach Frankreich oder Deutschland,[5]) und die Dritten bezeichnen die Länder am Euphrat, Babylonien, dafür.[6]) Endlich treffen die Vierten wahrscheinlich das Richtige, sie nennen Palästina oder Syrien.[7]) Seine Kenntnisse erstreckten sich, wie dieselben in seinen poetischen Schöpfungen hervortreten, auf das ganze Gebiet der Halacha (s. d. A.) und der Agada (s. d. A.), dabei besaß er auch externes Wissen, was ebenfalls aus dem Inhalt seiner Poesien und aus den Formen seiner Dichtungsarten (s. weiter) ersichtlich ist. Kalir war zugleich Vorbeter in der Synagoge, ein Amt, zu dem nur angesehene Gelehrte zugelassen wurden.[8]) II. Stoff, Dichtungsformen, Sprache, freie Handhabung und Neubildungen in derselben u. a. m. Der Stoff, den er in seinen Poesien verarbeitete, war die jüdische Geschichte, das Gesetz mit dessen Ausdeutungen in der Halacha (s. d. A.), auch die Agada (s. d. A.), in allen ihren Verästelungen, als Bibelerklärung, Ausschmückung biblischer Personen, Sagen, Mythen, Lehren und Sprüche, Allegorien und Symbolik. Auch jüngeren und älteren Werken entnahm er den für seine Arbeiten ergiebigen Stoff. Die Formen in seinen poetischen Arbeiten sind: die alphabetarische Folge, der Reim und der Strophenbau, Akrostichen, Einflechtung von gewissen Bibelversen. So zeichnet er seinen Namen in Akrostichen. Woher er diese Art genommen, da diese nur bei spanischen Dichtern heimisch war, ist unbekannt. Seine Sprache in seinen poetischen Arbeiten ist schwerfällig, aber im ganzen verständlich und das Gemüt erfassend. Kalir gebraucht mehrere kühne Neubildungen, denen die Sprachrichtigkeit in etymologischer, grammatikalischer Beziehung abgeht, was mit Recht scharf gerügt wird. Andere schützen die Dichterfreiheit vor und glauben diese hier in Anrechnung zu bringen. Auch mag wohl dies eine Folge des der zur Verarbeitung gekommenen Stoffes gewesen sein. Abraham Ibn Esra (s. d. A.), erhebt trotz alledem gegen diese Willkür einen heftigen Protest, um Andere vor etwaiger Nachahmung zu warnen.[9]) Eine gewisse Meisterschaft und Sprachgewandtheit kann auch da nicht in Abrede gestellt werden. Uebrigens sind seine Bilder trefflich, auch die Gedanken sinnreich und herzgewinnend. Der gelehrte Zunz hat darüber das Richtige; er sagt: „Er, Kalir, tyrannisiert den Hebräismus,

---

[1]) Nach Juchasin ed. Krakau, Seite 34 b und Seite 48 b. Vergleiche hierzu Rappoport in Kerem Chemed VI, Seite 26 und 37. [2]) Nach Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, Seite 484 Anmerkung 6 und Kerem Chemed VI, Seite 8. [3]) Zunz, Litteraturgeschichte, Seite 29 ff. [4]) So nach Rappoport und anderen nach ihm. Der Name der Stadt Cagliari wird gleich Caliri gehalten. [5]) Luzzato u. a. O. [6]) Zunz, Litteraturgeschichte Seite 29 ff. und Seite 93. [7]) Daselbst. [8]) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 382. [9]) Siehe seinen Kommentar zu Koheleth.



zwingt ihm willkürliche Bildungen auf, aber mit einer Uebermacht und mit so hinströmender Fülle, daß man bei der Hoheit des Gedankens die Unebenheiten des Vortrages übersieht, zumal wenn des Peitans religiöse Glut den Kunstrichter erwärmt. Kalirs harte, an Unverständlichkeit grenzende Sprache, ist kein perikleisches Kunstwerk; sie ist ein Cyclopädischer Bau, der an göttergleiche Menschen und an ein heiliges Altertum erinnert."[1]) III. **Gattungen, Arten, Anzahl und Benennungen.** Kalir gehört zu den ersten, zugleich auch unstreitig zu den fruchtbarsten Dichtern der religiösen Poesien. Es sind über hundertfünfzig liturgische Stücke, die er gedichtet. Wir haben da Hymnen, Bußgebete, Elegien, Darstellungen von Belehrendem aus der Geschichte und dem Gesetz des Judentums für die Feste und heiligen Tage, die Hauptfasten u. a. m. Die Namen, die sie führen, sind den Gebetsteilen und den Gebetstücken entnommen, denen sie sich anschließen. So heißen die Stücke zu dem Achtzehngebet, Schemone Esre (s. d. A.), „Keroboth," קרובות, welche gewöhnlich mit einem Erlaubnisruf, רשות, und Bitte um Ermächtigung zum Vortrage beginnen und mit einem Schlußwort, סלוק, enden. Der Inhalt des Schlußstückes hat einen Uebergang zu der sich ihm anschließenden Keduscha (s. d. A.). Die Einschaltungen der Stücke bei den Benediktionen vor dem Schema (s. d. A.), heißen: Ofan, אופן; Jozer, יוצר; Meora, מאורה und Ahaba, אהבה und die Stücke vor der Schemone Esre haben die Namen: Sulath, זולת, und Geulah, גאולה. Die Stücke zum Abendgebet an Festtagen heißen: Maaraboth, מערבות, die zum dem Morgengebet: Schachrith, שחרית und Mussaf, מוסף. Von diesen führen die Gebetstücke um Regen den Namen Geschem, גשם, am ersten Tage des Pesachfestes, und die um Thau, Tal, טל, am siebten Tag des Laubhüttenfestes. Die Stücke zu Mussaf am Versöhnungstage heißen: Aboda, עבודה. Mehreres siehe: Liturgische Poesie in Abteilung III, Supplement 2, dieser Realencyclopädie.[2])

Kalonymos ben Kalonymos ben Meir, קלונימוס בן קלונימוס בן מאיר, kürzer auch: Kalonymos ben Meir, קלונימוס בן מאיר, genannt Mästro Calo, geboren 1284,[3]) gestorben 1337. Angesehener Gelehrter, Dichter, Arzt und verdienstvoller gewandter Uebersetzer arabischer, wissenschaftlicher Werke ins Hebräische und Verfasser mehrerer Schriften. Er war von Geburt ein Provencale, wohl in Arles zu Hause,[4]) wo er später zu verschiedenen Zeiten gesehen wurde.[5]) Seine Kenntnisse erstreckten sich auf alle damals gepflegten Wissensfächer, sehr vertraut war er mit der arabischen Sprache und Litteratur. Der König Robert von Neapel wurde auf ihn, bei seinem Aufenthalt in Südfrankreich, aufmerksam gemacht, er lernte ihn kennen und nahm ihn in seine Dienste. So reiste er, versehen mit Empfehlungsschreiben dieses Königs,[6]) 1320, nach Rom, wo er im Auftrage seines königlichen Herrn an Uebersetzungen wissenschaftlicher arabischer Werke arbeitete.[7]) Gerühmt wird seine einnehmende Persönlichkeit; er war ein

---

[1]) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, Seite 383—384. [2]) Zur Litteratur hierher nennen wir: Heidenheim, Einleitung zu seiner Machsorausgabe; ferner Landshut Amude habode I, Seite 27 ff; Zunz, Litteraturgeschichte S. 29; daselbst 93; Cassel, Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Litteratur voce Kalir; Landau, Aruch und Rappoport, „Kalir", Bikure Haitim; Sachs, Religiöse Poesie der Juden in Spanien, Seite 206; Kerem Chemed VI, Zur Geschichte und Litteratur von Zunz, Berlin 1845, Luzzato Kerem Chemed; Geiger, Vorlesungen über Judentum und Geschichte, Abteilung II, Breslau 1895. [3]) Nach Andern 1287. [4]) Zunz, Gesammelte Schriften Seite 151. [5]) Daselbst S. 152. [6]) Nach Immanuel in seinem Machberoth Kapitel 23, pag. 210. Vergleiche Zunz, Gesammelte Schriften 151. [7]) Daselbst 152.

Mann von schöner Gestalt, ausgerüstet mit reichem Wissen und gediegenem Charakter, auf den die Juden in Rom stolz waren.[1]) Doch treffen wir ihn in den Jahren 1317 und 1322 wieder in der Provence, er suchte seine alte Heimat auf.[2]) Seine Haupt- und Lieblingsarbeiten waren Uebersetzungen arabischer wissenschaftlicher Werke ins Hebräische,[3]) nämlich philosophische, mathematische und medizinische des Avarroes, Alfarabi u. a. m., die er zwischen 1307—1323 anfertigte.[4]) Außer diesen Uebersetzungen verfaßte er mehrere verdienstvolle Schriften, welche die Verkündigung des Reinsittlichen, der Moral in ihrer wahren Würde und Erhabenheit zum Gegenstande haben. Es war dies das Zweite, welches ihn ganz besonders anzog und dem er nun seine Arbeit widmete. Bei seiner Uebersetzung der 21 Traktate der arabischen Encyclopädie der lautern Brüder war es der letzte, der 21. Traktat, von dem Märchen des Rangstreites der Tiere mit dem Menschen, der ihm so sehr gefiel, daß er von ihm eine metrisch hebräische Uebersetzung anfertigte, die er als besondere Schrift, betitelt: Igereth baale Chajim, אגרת בעלי חיים, deutsch: „Abhandlung von den Tieren", herausgab. Dieselbe erzählt von dem Rangstreit der Tiere mit dem Menschen, wo die Moral unter verschiedenen Bildern in satyrischer, recht packender Form zur Darstellung kommt und dem Menschen eingeschärft wird. Diese Schrift wurde erst in Mantua 1557 und später in Frankfurt a. M. 1703 gedruckt. Eine zweite Schrift von ihm, ebenfalls moralisch-satyrischen Inhalts, war die unter dem Titel: „Eben Bochen", אבן בוחן, deutsch: „Der Prüfstein," sie ist sein eignes Werk, das mit Recht seinen Ruf als Dichter begründete. Wir haben hier einen Sittenspiegel vor uns, wo schonungslos die Gebrechen jedes Standes der menschlichen Gesellschaft vorgeführt und gegeiselt werden. Die Werke der Falschheit, der Lüge und der Heuchelei, der Schwindeleien, auch der Charlatanerie u. a. m. werden satyrisch und humoristisch mit scharfen Worten öffentlich an den Pranger gestellt. Interessant sind seine Schilderungen von dem Stolz der Reichen und von dem Quacksalber. Beide Stücke sind in deutscher Uebersetzung Band III, Seite 202—210, in der Geschichte der jüdischen Litteratur von Winter und Wünsche angegeben. Seine dritte Schrift ist: der Purimtraktat, מסכת פורים, eine Parodie zum jüdischen Faschingsfest, wo gewisse Scherzthemata nach der Disputierweise im Talmud zur allgemeinen Belustigung behandelt werden. Diese Schrift hat den Zorn der Strengfrommen unter den Juden hervorgerufen, die darin eine Entwürdigung des Talmuds erblickten. Endlich nennen wir noch eine vierte Schrift von ihm, über Geometrie, unter dem Namen: ספר מלכים, deren Existenz man heute wenig kennt.[5])

Kaspi Joseph ben Abba Mari, יוסף בן אבא מרי כספי, genannt Bonafoux oder Bonafox Ibn Kaspi. Vielseitiger Gelehrter, hebräischer Sprachforscher, Philosoph und Exeget, aus Argentière in Südfrankreich, geboren 1280, gestorben 1340, der sich durch seine zahlreichen Schriften,[6]) auf dem Gebiete der von den Juden gepflegten Wissensfächern rühmlichst bekannt machte. Sein Name „Kaspi", der nach seinem hebräischen Namen. כסף, „Silber" bedeutet, ist seinem Wohnorte „Argentiere", deutsch „Silber", entnommen. Von seiner Lebensgeschichte wissen

---

[1]) Immanuel Machberoth Nr. 23. [2]) Daselbst. [3]) Immanuel pag. 209. Zunz, zitierte Schriften Seite 152. [4]) Zunz, daselbst Seite 153 zählt dieselben namentlich auf, es waren 15. Von diesen wurden keine gedruckt; sie befinden sich zerstreut als Manuskripte in den Bibliotheken. Zunz, daselbst Seite 153—54. [5]) Zunz, Gesammelte Schriften III, Seite 154. [6]) Man zählt 36 Schriften, die er verfaßt hat. Siehe: Jellineks. דברים עתיקים, II 1846, ferner Delitzsch und Zunz, Katalog, Manuskripte.

wir, daß er sehr begütert und in Folge dessen in unabhängiger Stellung lebte, sodaß er sich ganz dem Studium der Wissenschaft, seiner Lieblingsbeschäftigung, hingeben konnte. In vollem Eifer, dieselben in allen ihren damals von den Juden gepflegten Wissensfächern, als Philosophie, hebr. Sprachforschung, Exegese u. a. m. kennen zu lernen und ihre Quellen aufzusuchen, scheute er keine Mühe; er unternahm Reisen nach den fernsten Ländern und Ortschaften, wo berühmte, verdienstvolle Männer der Wissenschaft lebten, um da, wie er glaubte, sein Wissen zu bereichern. Im Jahre 1312 kam er nach Egypten, um die Nachkommen des großen Moses Maimonides aufzusuchen, in der Absicht, vielleicht von ihnen Vieles von dem Quell des reichen Wissens ihres großen Ahns zu erfahren. Er besuchte einen Urenkel von ihm, den Rabbiner Abraham Maimonides, aber dieser war außer der rabbinischen Gelehrsamkeit in den andern Wissensfächern völlig fremd. So enttäuscht, rief er aus: „Wehe denen, die in Egypten Hilfe suchen!“[1]) Doch gab er sein Vorhaben nicht auf; in den Jahren 1327—32 sehen wir ihn wieder auf Reisen, jetzt nach Catalonien, Mallorca, Aragonien und Valencia, wo er bei den jüdischen Gelehrten dieser Länder sein Wissen durch mündliche Mitteilungen bereicherte. In Valencia verfaßte er für seinen 12jährigen Sohn, der in Tarascon weilte, eine Ermahnungsschrift, Testament, Rat für dessen spätere Leben, welche zugleich sein Glaubensbekenntnis u. a. m. enthält (siehe weiter). Man hat viel über die Reiselust Kaspis geschrieben und ihn damit mit Abraham Ibn Esra (s. d. A.) verglichen, doch war der Zweck der Reisen bei beiden verschieden, jener suchte nach Wissenschaft, aber dieser brachte sie mit und verbreitete dieselbe. In den Jahren seiner wiederaufgesuchten Heimat entwickelte er eine bewunderungsvolle Thätigkeit in schriftstellerischen Arbeiten. Zahlreich sind seine Schriften, die aus derselben hervorgegangen, von denen jedoch bis jetzt nur wenige gedruckt sind, die meisten liegen als Manuskripte in den verschiedenen Bibliotheken und harren noch der Veröffentlichung entgegen. Wir kennen von denselben: 1. den Doppelkommentar zu Maimonides philosopischem Buche „More Nebuchim“, betitelt: „Amude Keseeh“ und „Maskioth Keseph“, herausgegeben Frankfurt a. M., 1848 von Verblümer mit einer Einleitung von Raphael Kirchheim; 2. „Das Testament,“ eine Mahnschrift an seinen 12jährigen Sohn; 3. ein Wörterbuch der hebräischen Sprache, betitelt: „Scharschoth Keseph“, שרשות כסף, (2. Mose 28, 22), welches sich als Manuskript in der Bibliothek in Paris vorfindet; einen Bibelkommentar zu mehreren hagiographischen Büchern. In der erstgenannten Schrift, dem Doppelkommentar zum More des Maimonides tritt er für die Annahme einer Urmaterie und für die Erklärung der Wunder in der Bibel nach natürlichen Vorgängen ein, als z. B. der plötzliche Stillstand der Sonne und des Mondes im Thale Ajalon, die Totenerweckung durch Elia und Elisa u. a. m.[2]) Ein weiterer viel kühnerer Schritt war seine Annahme, daß der Mensch in seiner erlangten ausgebildeten höhern Denk- und Erkenntnisthätigkeit mit Gott eins wird, sodaß es vulgär heißt: „Gott wohnt in seinem Kopfe“; er tritt alsdann mit dem allgemeinen Weltgeist in Verbindung, denn Gott ist Denken und Denken ist Gott.[3]) Es ist daher kein Wunder, daß sich durch solche Aussprüche die Strenggläubigen beunruhigt fühlten und ihn zu meiden suchten. Mit solchen Aufstellungen ging er über Maimonides weit hinaus. Anders allerdings redet er in seinem Testament an seinen Sohn: „Der Kern der jüdischen Religion ist Gott als die erste, einzige, geistige Macht anzuerkennen, ihn zu lieben und zu verehren. Damit der

---

[1]) In seiner Schrift: „Das Testament,“ gleich im Anfang. [2]) In seiner oben angegebenen Schrift, Seite 53 und 115. [3]) Wie er sich pag. 98 wörtlich ausdrückt: כי השכל הוא האל והאל הוא השכל.

Mensch sich auf dieser Gedankenhöhe der Gotteserkenntnis erhalte, bedarf er fortwährend der Anregung und Hinweisung auf Gott, den Urquell alles Seins und alles Denkens, wozu die Gesetze und deren Vollziehung geoffenbart wurden. Je höher der Mensch die Stufen der Erkenntnis ersteigt, destomehr bedarf er, um sich auf der Höhe der Gotteserkenntnis zu erhalten, der Religion und des Gesetzes. Die höchste philosophische Wahrheit ist keine Feindin des Judentums, sondern seine Freundin und Schwester. So soll sein Sohn Bibel und Talmud im Verein mit Naturwissenschaft und Philosophie, Metaphysik, studieren; die Vereinigung der Philosophie mit dem Judentum sei sein Lebensziel." Mehreres siehe: „Philosophie und Judentum"; „Sprachforschung" und „Schrifterklärung."

Kimchi Moses, משה קמחי, vollständig: **Moses Kimchi ben Joseph Kimchi,** משה בן יוסף קמחי. Grammatiker und Bibelexeget in Narbonne, in der Provence (Frankreich), dem Sitze der jüdischen Gelehrsamkeit, geboren 1170, gestorben gegen 1200. Er war der älteste Sohn des verdienstvollen hebräischen Sprachforschers Joseph Kimchi (s. d. A.), der seine Söhne zu tüchtigen Gelehrten ausbildete. Unter diesen entwickelte sich Moses Kimchi zu einem gründlichen Kenner des Hebräischen, der als Grammatiker der hebräischen Sprache und als Bibelexeget Vorzügliches leistete. Er verfaßte ein grammatisches Lehrbuch, einen methodischen Leitfaden zur Erlernung der hebräischen Grammatik, betitelt: מהלך שבילי הדעת, „Weg der Pfade des Wissens".[1]) In demselben werden die unentbehrlichen Lehren und Regeln der Grammatik mit Beispielen gegeben, alles Ueberflüssige wird gemieden, nur das, was streng zur Grammatik gehört, wird behandelt. Es sind dies: 1. die Redeteile (die Buchstaben, das Dagesch, die Vokale, das Scheva und die Accentregeln im Anhange); 2. das Hauptwort, dessen Stammwort und Flexion: 3. das Zeitwort und seine Konjugation nach den Stammformen u. a. m. Die Aufeinanderfolge der Stammformen sind da schon; es folgt dem Kal das Niphal, dem Piel das Pual, dem Hiphil das Hophal und endlich das Hitpael. Das Verbum פקד wird da schon in den Paradigmen aller Konjugationsformen des Zeitwortes angewendet. So war dieses Buch die kürzeste und nützlichste Grammatik. Diese wurde mehrere mal gedruckt und Elia Levita schrieb zu ihr einen kurzen Kommentar, auch von Sebastian Münster wurde sie lateinisch übersetzt. Seine fernere Arbeit war die Abfassung von Kommentaren zu den biblischen Büchern, von denen sich erhielten: der zu den Sprüchen Salomos, Mischle und der zum Buche Hiob; der zu den Sprüchen Salomos wurde fälschlich Abraham Ibn Esra beigelegt. Man kennt ferner von ihm eine angefertigte Massora[2]); ferner ein Wörterbuch התבושת, über die fremden Ausdrücke. Auch als Dichter von synagogalen Dichtungen versuchte er sich.[3]) Mehreres siehe: „Liturgische Poesie."

L.

Levi ben Gerson, לוי בן גרשון, auch Leon di Bannolus, oder Leo de Bagnols, genannt Ralbag, רלבג.[4]) Ausgezeichneter Philosoph, Bibelexeget und Arzt aus Bagnols bei Gerona an der spanischen Grenze, geboren 1288 in Bagnols, gestorben 1340. Von seiner Lebensgeschichte wissen wir, daß er ein

[1]) Die Anfangsbuchstaben der drei Wörter dieses Titels sind: מ, ש und ה, die zusammen seinen Namen משה, geben. [2]) Zunz, Zur Geschichte und Litteratur, S. 121. [3]) Zunz, Litteraturgeschichte, Seite 462. [4]) Von diesen Namen bezeichnet: ר, Rabbi, ל, Levi, ב, Ben und ג, Gerson.

Abkömmling gelehrter Ahnen war. Sein Vater Gerson ben Salomo, Tochtersohn des Nachmanides (s. d. A.) in Arles, war ein gelehrter Mann, Verfasser des naturwissenschaftlichen Werkes „Schaare Haschamajin", שערי השמים,[1]) er besorgte die Ausbildung seines geistig sehr begabten Sohnes Levi und führte ihn in die Fächer der jüdischen Wissenschaft, Bibel, Talmud, hebräische Sprachforschung u. a. m. ein, hielt ihn zum Studium der Philosophie, Astronomie und Medizin an. Der Ertrag davon waren seine schriftstellerischen Arbeiten in den Jahren 1321—31, nämlich sein großartig angelegtes Werk „Milchamoth Adonai", מלחמות ה, Kämpfe Gottes.[2]) Dasselbe ist ein religionsphilosophisches Buch, das sein durchdachtes und sorgfältig aufgestelltes System der Religionsphilosophie enthält. Es behandelt in sechs Traktaten: 1. die Lehre von der Seele, die Unsterblichkeit; 2. die Propheten; 3. das Wissen Gottes; 4. die göttliche Vorsehung; 5. die Himmelskörper und 6. die Weltschöpfung. In diesen werden die Themen besprochen: das Dasein Gottes; die Urstoffe der Schöpfung; die Zeitlichkeit des Weltalls; die Willensfreiheit; die göttliche Vorsehung; das Wunder; die Unsterblichkeit; die Offenbarung des Gesetzes; das Gesetz, die Halacha und der Talmud; endlich der Messias und die Erlösung. Das fünfte Buch über Astronomie, das zugleich die Beschreibung eines von ihm erfundenen astronomischen Instruments giebt, wurde für den Papst Clemens VI. lateinisch übersetzt.[3]) Sonderbar, daß in der alten Ausgabe des Milchamoth in Reva de Trento das fünfte Buch über Astronomie weggelassen wurde. Sein Ruhm als Astronom war daher auch in der christlichen Welt begründet. Keppler ließ sich das Buch kommen, Pico de Mirandola und Rauchlin nennen es.[4]) Es werden hier die kühnsten metaphysischen Ideen mit einer bewunderungswürdigen Dreistigkeit aufgestellt, unbekümmert ob dieselben auf Widerspruch stoßen und ihm Feindseligkeiten bei den Männern der strenggläubigen Richtung bewirken würden. Er sprach: „Sind meine Gedanken richtig, so kann der Tadel der Gegner mir nur zum Lobe gereichen; den Feinden der freien Forschung genügt der Glaube, mögen sie ihn behalten und sich nicht vom Wissen stören lassen. Ich schreibe nur für die, welche Erkenntnis suchen und in diesen Fragen nicht klar sind."[5]) Mit dem ihm eigenen tiefern Gedankengang werden da die von Maimonides in seinem Buche More Nebuchim aufgestellten Ideen weiter ausgeführt, gegen welche sich allerdings später gewichtige Stimmen erhoben.[6]) Man nannte dieses Buch nicht „Kämpfe Gottes", sondern „Kämpfe gegen Gott." Der Raum hier versagt es uns, auf die in diesem Buche behandelten Themen näher einzugehen; wir haben für dieselben einen besonderen Artikel: „Religionsphilosophie", auf den wir verweisen. Größerer Gunst erfreuten sich allerdings seine Kommentare zu den biblischen Büchern. Dieselben waren zum Hohenliede, im Jahre 1326; den Sprüchen Salomos etwas später; zu Ijob, den ersten Kapiteln der Genesis; zu Koheleth, Ester und Ruth, zu den Büchern des Pentateuchs, der ersten Propheten, zu Daniel, Esra, Nehemia und zu den Büchern der Chronik, sämtlich bis 1338. Er versuchte in denselben die Ausgleichung seiner philosophischen Ideen in dem Buche „Milchamoth" mit den Aussprüchen des biblischen Schrifttums darzulegen. Dieser biblische Kommentar hat das Eigentümliche, daß am Schlusse jedes Kapitels eine Rückschau von der Nutzanwendung des Vorgebrachten für die Gegenwart aufgestellt wird. In dem

---

[1]) Steinschneider. Katalog, Bodl. 104. [2]) Gedruckt Leipzig 1866, Oktavform, früher 1580 in Reva de Trento in Fol. [3]) Es waren dies die Kapitel des ersten Teiles des 5. Buches des Milchamoth, die übersetzt wurden. [4]) Joel, Levi ben Gerson S. 9 Anmerk. 2. [5]) Einleitung zu seinem Milchamoth. [6]) Wir nennen von den Protestierenden: Isaak Abarbanel, Manasse ben Israel. Sabbatai Kohen ben Malkiel und auch Elia del Medigo.

Kommentar zum Pentateuch und zu den geschichtlichen Büchern werden die aus denselben sich ergebenden ethischen Lehren vorgetragen. Die Grundlage seiner Bibelerklärung ist der einfache Wortsinn, פשט, doch bildet auch die philosophische Auslegung in dem Kommentar der nichtgeschichtlichen biblischen Bücher einen Hauptteil. Neben der Bibel hat er auch talmudische Traktate kommentiert. Zur Mischna (s. d. A.) verfaßte er ein methodologisches Werk, betitelt יסוד המשנה. Ferner nennen wir seine Schrift von dem richtigen Schluß, ההיקש הישר und ein arithmetisches Buch, ספר המספר. Zuletzt ergänzen wir hier noch die obigen Angaben seiner Lebensgeschichte. Levi ben Gerson wechselte oft seinen Wohnort, er hatte denselben bald in Orange, bald in Perpignan und Avignon, der damaligen päpstlichen Residenz, wo er als Arzt praktizierte, sich großes Vertrauen erwarb und eine höchst achtbare Stellung einnahm. Von dem traurigen Geschick der Judenverfolgung blieb er verschont, ebenso von den Leiden der Hirtenverfolgung. Mehreres siehe: „Schrifterklärung", „Religionsphilosophie" und „Philosophie und Judentum".

Luzzato Moses Chajim ben Jakob, משה חיים בן יעקב לוצטו, Gelehrter, vorzüglicher Dichter und Sprachenkenner, später auch vertraut mit der jüdischen Geheimlehre, Kabbala (s. d. A.), Sprößling einer sehr vornehmen Familie in Padua, geboren 1707, gestorben 1747. Schon in zarter Jugend zeigte er ungewöhnliche geistige Begabung und große Lernbegierde. Er erlernte leicht Hebräisch und Lateinisch, sodaß er bald im stande war, selbständig lateinische Klassiker zu lesen, deren bildenden Einfluß er in sich aufnahm. Für das Hebräische hatte er den Rabbiner von Padua Namens Jesaia Bassan zum Lehrer. Mächtig zog es ihn zu poetischen Arbeiten hin, war er doch von der Natur mit Dichteranlagen ausgerüstet, die nun gehoben, verfeinert und weiter ausgebildet wurden. So verfaßte er mit 17 Jahren eine hebräische Schrift über die Gesetze der Poetik, in drei Teilen, mit Angabe von Beispielen aus den biblischen Büchern. Dieselbe hieß: לשון למודים, und wurde erst in Mantua 1727 und später, im Jahre 1810 in Lemberg mit Anmerkungen und einer Vorrede von Beer Ginzberg gedruckt. Zugleich dichtete er ein Drama aus dem biblischen Stoff „Simson und die Philister", das sich durch Feinheit der Sprache, den Versbau und einen überraschenden Gedankenreichtum auszeichnet.[1]) Er verstand, der hebräischen Sprache wieder Jugend, Frische und Wohlklang zu geben, womit er das Vorurteil bekämpfte, sie gehöre zu den toten Sprachen. Im Alter von kaum 20 Jahren bekam er es fertig, 150 Psalmen zu dichten, die sich durch Reinheit und Innigkeit der Sprache auszeichnen, im ganzen sind sie eine Nachahmung der biblischen Psalmen.[2]) Diesen schloß sich bald eine dritte poetische Arbeit an, wieder ein hebräisches Drama in vier Aufzügen, betitelt: „Migdol Os," מגדול עוז, „Hoher Turm," das eine Darstellung der Harmlosigkeit der Tugendhaften giebt. Auch hier ist die Sprache voll Wohllaut, die Bilder sind recht anmutig und der Versbau schön und regelrecht. Man sieht in ihm mit Recht den genialen Dichter Jehuda Halevi (s. d. A.) auferstanden. Doch er begnügte sich nicht damit, in der hebräischen Bibelsprache dichten zu können, sondern versuchte sich auch in der Sprache des mystischen Buches „Sohar" (s. d. A.) Gedichte anzufertigen. Durch seinen oben genannten Lehrer Bassan wurde er in das Studium desselben eingeführt. Aber das Bekanntwerden mit dem Inhalt dieses Buches hatte für ihn keine guten Folgen; er ver-

[1]) Kerem Chemed III, Seite 139. [2]) Vergleiche über dieselben Kerem Chemed III, Seite 142, Anmerkung 21. Das Manuskript dieser Psalmen befindet sich in Prag, wo man es ihm abgenommen hatte.

irrte sich bald in den Irrgängen der Kabbala, verlor jede Spur zu einem Auswege und wurde von den Irrlehren völlig verstrickt. Aus dem klassisch gebildeten Luzzato wurde nun ein eifriger Jünger der Kabbala. Er glaubte an Geistererscheinungen, redete sich ein, Eingebungen von einem höhern Wesen, Magid genannt, zu erhalten, denen er seine Geistesproduktionen zuschrieb. Das hatte er seinem Lehrer Bassan zu verdanken, der ihn mit der Kabbala und mit dem Wahnglauben derselben vertraut machte. Er glaubte nun an sämtliche Auswüchse der Geheimlehre, an die Seelenwanderung, die Beschwörung der Geister, Zusammen- und Versetzung der hebräischen Buchstaben u. a. m. Er verfaßte kabbalistische Schriften und arbeitete einen zweiten „Sohar", זוהר תנינא, aus, mit einer Einleitung und verschiedenen Anhängseln, תקונים. In dieser mystischen Verirrung bethörte er sich selbst, er bildete sich ein, der Messias für Israel und die Welt geworden zu sein.[1]) Als solcher entdeckte er sich seinen Jüngern Isaak Marini und Israel Treves, sie sollten alles noch geheim halten; aber sie verbreiteten diese Mitteilungen als frohe Botschaft bald weiter. Die Kunde davon drang nach Venedig, von wo bald einige Kabbalisten nach Padua eilten, um den Messias kennen zu lernen und zu begrüßen. Ein Pole aus Wilna, der nach Padua kam, um Medizin zu studieren, wurde für den angeblichen Messias so eingenommen, daß er seine Studien beseitigte und sich den Messiasjüngern anschloß.[2]) Oeffentlich sprach er überall von der Messiasberufung Luzzatos und schickte Sendschreiben darüber nach Wien an das Rabbinat und nach Wilna an den Rabbiner Jesaia Heschel. In denselben erzählte er viel Wunderbares von ihm, auch von seiner Abfassung eines neuen „Sohars", von dem er einige Proben beilegte. Diese Sendschreiben gelangten in die Hände des Rabbiners Chagis in Altona, des eifrigen Verfolgers der Sabbatianer. Sofort forderte er im Jahre 1729 das Rabbinat und die jüdische Gemeinde in Venedig auf, die Sache zu untersuchen und der Ketzerei entgegen zu treten. Das venetianische Rabbinat forderte Luzzato zur Rechtfertigung auf. Aber dieser wies stolz den Verdacht des Sabbatianismus von sich und behauptete weiter, er erhalte direkt vom Himmel Offenbarungen, wozu er sich auf seinen Lehrer Bassan berief. Indessen erklärte sich auch der greise Rabbiner Benjamin Kohen in Reggio für ihn. Andere Rabbiner Italiens lehnten jede Einmischung ab. Da entschloß sich im Jahre 1730 Chagis mit mehreren Rabbinern in Deutschland, den Bann über ihn auszusprechen. Auch Bassan, sein früherer Lehrer, ersuchte ihn, seine kabbalistischen Sachen einzustellen oder nach Palästina auszuwandern. Auch das venetianische Rabbinat sandte drei Gelehrte als seine Vertreter nach Padua mit ähnlichen Aufforderungen. Da gab Luzzato nach, er erklärte, sich von seinen Werken und des mystischen Treibens zu enthalten und lieferte seine sämtlichen kabbalistischen Hefte an Bassan aus, die unter Siegel gelegt und in Verwahrung genommen wurden. Luzzato fühlte sich darauf wie umgewandelt, er entschloß sich, sich zu verheiraten und verehelichte sich mit der Tochter des Rabbiners Finzi in Mantua, mit der er einen glücklichen, friedlichen Hausstand führte. Aber die Ruhe währte nur kurze Zeit. Wieder zog es ihn zur Kabbala hin; er arbeitete mystische Schriften aus und ließ sie drucken. Luzzato wurde darauf von dem Rabbinat in Venedig nach wiederholter, vergeblicher Abmahnung 1734 in den Bann gelegt. Er entschloß sich auszuwandern, er reiste über Frankfurt a. M. nach Amsterdam, wo er als Korrespondent seinen Unterhalt suchte. Die jüdische portugiesische Gemeinde nahm sich seiner an und setzte ihm zum Unterhalt einen

---

[1]) Kerem Chemed III, S. 115 und 135. [2]) Finn in seinem קריה נאמנה, S. 113.

Gehalt aus. In dem Hause des reichen Moses de Chaves erfreute er sich einer freundlichen Aufnahme, er unterrichtete dessen Sohn. Später verlegte er sich auf das Schleifen optischer Gläser und erwarb dadurch seinen Unterhalt. Seine Eltern und seine Frau ließ er nach Amsterdam nachkommen, die ebenfalls von der portugiesischen Gemeinde mit Zuvorkommenheit behandelt wurden. Luzzato erholte sich zunehmend und fühlte sich neu gestärkt. Es erwachte in ihm die frühere Lust, sich wieder poetischen Arbeiten zuzuwenden. Eine Gelegenheit dazu war da, es sollte die Vermählung seines Jüngers Jakob de Chaves gefeiert werden. Luzzato dichtete für dieselbe das Drama: „Ruhm der Tugendhaften," לישרים תהלה, das er gedruckt am Tage der Vermählung überreichte. Nun erneuerte sich bei ihm bald auch die Lust zum Studium der Kabbala. Um freier darin zu sein, wanderte er 1744 nach Palästina aus. Da gedachte er, seine in Europa aufgegebene Messiasrolle wieder aufnehmen zu können. Er kam nach Safed (Zephat), von wo aus er seine Verbindungen mit den ihm treugebliebenen Jüngern wieder anknüpfte. Aber die Pest raffte ihn den 6. Mai 1747 im vierzigsten Lebensjahre weg. Seine Leiche brachte man nach Tiberias, wo sie ihre feierliche Bestattung erhielt. Seine Jünger Jekutiel aus Wilna und Elia Olianow blieben ihm auch nach seinem Tode getreue Jünger. Mehreres siehe: „Messiasse".

Luzzato, Simon, שמחה לוצטו. Wissenschaftlich gebildeter Gelehrter, Rabbiner in Venedig, geboren 1590, gestorben 1663. Von seiner Lebensgeschichte und seinem Bildungsgange ist uns nur bekannt, daß er nächst der hebräischen Wissenschaft auch Lateinisch und Griechisch kannte, ebenso seine Landessprache, Italienisch, leicht und gut zu handhaben verstand, in der er mehrere Schriften abfaßte. Er war ein entschiedener Gegner der jüdischen Geheimlehre, Kabbala, und bekämpfte die mystischen Schwärmereien unter den Juden seiner Zeit.[1]) Seine Sache, für die er arbeitete, war die Vereinigung des Wissens mit dem Glauben, er zeigte sich in den Arbeiten darüber als treuer Jünger früherer jüdischen Philosophen, als: des Saadja Gaon, Moses Maimonides u. a. m. Auch der Verteidigung des Judentums nach Außen und der sittlichen Hebung desselben nach Innen redete er das Wort und verfaßte darüber Schriften. Am bekanntesten und wertvollsten ist seine apologetische Schrift: „Ueber den Stand der Hebräer", „Discorso circa il Statu degli Hebrei", (Venedig 1638). Wir haben über diese Schrift in dem Artikel „Apologetik" ausführlich berichtet und bitten dasselbe dort nachzulesen. Hier erwähnen wir nur aus derselben sein Wort an die Venetianer: „Es sei besser den Orienthandel durch die Juden Venetiens betreiben zu lassen. Die 6000 Juden Venedigs bringen der Republik ein Jahreseinkommen von mehr als $^1/_4$ Million Dukaten ein; in ihren Fabriken beschäftigen sie 40000 Arbeiter". Nicht unwichtig ist in Bezug auf sein oben genanntes Streben, „Wissen und Glauben" vereinigt zu sehen, seine schon in der Jugend ausgearbeitete Parabel in italienischer Sprache: „Es hatte sich in Delphi eine Akademie gebildet mit der Aufgabe, das menschliche Wissen zu läutern. Die Vernunft reichte darauf eine Bittschrift ein, sie aus dem Kerker, in welchem sie von der Autorität des Glaubens gefangen gehalten wird, zu bringen und in Freiheit zu setzen. Da erklärten sich Pythagoras und Aristoteles, die Hauptträger des Wissens, gegen ihre Befreiung, sie würde ungezügelt, schreckliche Irrtümer verbreiten, aber die Akademie, unter Hinweisung, daß dadurch das menschliche Wissen gefördert wird, sprach sich für ihre Freiheit aus. Da richteten die freigelassenen Geister unter

[1]) Siehe „Kabbala".

den Menschen großen Schaden an. Schon wurde die Akademie mutlos. Da stand Sokrates auf und erklärte ihnen, daß beide, Vernunft nnd Autorität, wenn jedem von ihnen die Alleinherrschaft gelassen wird, nur Irrtümer und Schaden anrichten, aber wenn sie gegenseitig beschränkt werden, die Vernunft durch den Offenbarungsglauben und der Offenbarungsglauben durch die Vernunft, werden sie ein richtiges Maß halten und einen schönen Zusammenklang geben, der Mensch würde durch sie sein Ziel hier und im Jenseits sicher erreichen." Damit hat Luzzato die Idee bei Saadja Gaon (s. d. A.) und bei Maimonides gegen die Anmaßungen der Kabbalisten seiner Zeit wieder erneuert und aufgestellt, daß die Vernunft durch den Glauben und dieser durch die Vernunft, ihre Regelung für den Menschen erhalten sollen. Mehreres siehe: „Philosophie und Judentum."

M.

Maimon ben Joseph, מיימון בן יוסף. Gelehrter im Talmudischen zu Cordova, der auch externes Wissen besaß, als Mathematik, Astronomie u. a. m. Er war Sprößling gelehrter Ahnen, erhielt im Lehrhause des Joseph Ibn Migasch in Lucenna seine Ausbildung in den rabbinischen Fächern und wurde später Mitglied des Rabbinerkollegiums seiner Vaterstadt Cordova. In dieser Stellung zeichnete er sich durch mehrere Schriften aus, er schrieb über Talmudisches,[1]) verfaßte einen Kommentar zu dem astronomischen Werke „Alfergams"[2]) u. a. m. Zu seiner Familie gehörten zwei Söhne, Moses und David, und eine Tochter. Moses, der sich zum größten Gelehrten und Philosophen seiner Zeit emporarbeitete, wurde den 14. Nissan, den 30. März, 1135 an einem Sabbat, dem Rüsttag des Passahfestes kurz nach 1 Uhr Mittags geboren. Die genaue Angabe seines Geburtsdatums, wohl aus späterer Zeit, war eine Auszeichnung, die ihm zukam und die auf den hohen Rang und seine Stellung in der Wissenschaft und in seinem Wirkungskreise hinweist.[3]) Von seinem zweiten Sohn David und der Tochter ist nichts weiter bekannt. Maimon lebte ganz seiner Familie, er leitete die Ausbildung seines geistig sehr begabten Sohnes Moses. Aber das Jahr 1148 war für Maimon und seine Familie verhängnisvoll. Die Almohaden eroberten Cordova und erließen das Edikt gegen Christen und Juden, das ihnen die Annahme der islamitischen Religion oder die Auswanderung befahl. Der größte Teil der jüdischen Gemeinden Cordovas mit Maimon und seiner Familie zogen die Auswanderung vor; sie begaben sich zunächst nach dem Hafen von Almeria,[4]) der unter christlicher Herrschaft stand. Aber schon im Jahre 1151, wo auch Almeria von den Almohaden erobert wurde, was ebenfalls Religionszwang zur Folge hatte, ergriff Maimon mit seiner Familie wieder den Wanderstab, sie hielten sich an verschiedenen Orten im christlichen Spanien auf. Erst im Jahre 1159 entschlossen sie sich nach Fez in Afrika überzusiedeln. Daselbst lebten die Juden unter dem fanatischen Herrscher Abdulmumen als Scheinislamiten, die heimlich am Judentum hingen. In der Hoffnung einer baldigen Aenderung, entschlossen sich Maimon und seine Familie ebenfalls Scheinislamiten zu werden.[5]) Aber es waren zehn Jahre verstrichen und es zeigte sich keine Aenderung; da fielen viele von den Scheinislamiten ganz vom Judentum ab. Maimon erließ

[1]) Siehe den Artikel „Maimonides Moses". [2]) Geiger, Nachgelassene Schriften, S. 40, Band III. [3]) Siehe den folgenden Artikel „Maimonides Moses". [4]) Siehe darüber Anmerkung 1 in Graetz, Geschichte. Seite 312. [5]) Vergleiche darüber Carmoly in den Annalen 1839, Seite 325, S. Munks Notice sur Joseph ben Jehuda und Archives israelites 1851, Seite 319.

darauf an die Juden eine Ermahnungsschrift treu im Judentum weiter auszuharren. Diese Schrift, die er im Jahre 1160 abfaßte, war in arabischer Sprache geschrieben und wurde später unter dem hebräischen Titel אגרת השמד, bekannt, von der man Auszüge veröffentlichte.[1]) Im Jahre 1165 verließen auch Maimon mit seiner Familie das unduldsame Fez und langten nach sechstägiger Fahrt auf dem Mittelmeere, wo sie von furchtbaren Seestürmen heimgesucht wurden, in Acco an. Die Auswanderer erfreuten sich einer gastfreundlichen Aufnahme von den Juden. Nach einem halbjährigen Aufenthalt in Acco reisten sie nach Jerusalem. Von da begaben sie sich zurück nach Aegypten, wo sie dann von Alexandrien nach Fostat, Kahiro, kamen. Aber mit Beginn des Jahres 1166, einige Monate nach ihrer Landung in Aegypten, starb Maimon, er wurde nah und fern sehr betrauert. Mehreres siehe: Maimonides Moses.

Maimonides, auch Maimoni[2]), vollständiger: Moses Maimonides oder **Moses ben Maimon,**[3]) משה בן מימון, abgekürzt „Rambam“ רמבם[4]), arabisch Abu Amram Musa ben Maimon Ibn Abdala Almizri Alisraeli Obaid Allah Alkurturbi, eine der größten wissenschaftlichen Persönlichkeiten der Juden Spaniens im 12. Jahrhundert (geboren 1135 in Cordova, gestorben in Fostat, Aegypten, 1204). Sprößling gelehrter Ahnen, die in direkter Linie von dem Patriarchen Jehuda Hanassi (s. d. A.), dem Abfasser der Mischna (s. d. A.) in Palästina im dritten Jahrhundert, abstammten.[5]) Seine wissenschaftlichen Schriften auf dem Gebiete der talmudischen, ethischen, religionsphilosophischen, medizinischen Litteratur, sowie seine unablässigen Arbeiten zur Hebung und Verherrlichung des Judentums haben ihn zur ersten Autorität der Juden dreier Weltteile[6]) im Mittelalter erhoben und in hohem Ansehen noch in der Neuzeit erhalten. Maimonides war Rabbiner, Arzt, Religionsphilosoph, Ethiker, gründlicher Kenner und Kommentator der Mischna und des Talmuds[7]), Verfasser eines systematisch geordneten, größeren Gesetzeskodex des Judentums „Mischna Thora“, Wiederholung der Lehre, oder „Jad Chasaka“, Starke Hand, genannt, und des bedeutenden religionsphilosophischen Werkes „More Nebuchim“, Führer der Verirrten, über die Vereinbarkeit der Ideen und Lehren der Philosophie mit den Ideen, Lehren und Gesetzen des Judentums, wo die religiöse Praxis von dem Scheine einer Werkheiligkeit entkleidet, auf ihre geistige Grundlage zurückgeführt und in ihrem bildenden Einfluß nachgewiesen wird. I. Geburt, Bildung und fernere Lebensgeschichte. Moses Maimonides wurde auf spanischen Boden, in Cordova, am Sabbat den 14. Nissan (den 30. März) mittags 1 Uhr, am Rüsttage des Pesachfestes, 1135 geboren. Diese genaue Angabe seines Geburtsdatums deutet schon die Bedeutsamkeit dieses Mannes in der Geschichte und Litteratur des Judentums an. Sein Vater war Maimon ben Joseph (s. d. A.), der im Rufe eines bedeutenden Gelehrten stand; er war ein Jünger des Joseph Ibn Migasch in Lucenna und späteres Mitglied des Rabbinats in Cordova. Früh merkte er die große geistige Begabung seines

---

[1]) Edelmann, Chemda genusa, Einleitung LXXXIV ff., sie hat das Datum 1471, Selmid, auch hat sie in der Ueberschrift Maimon als Autor. Man hat diese Schrift nicht mit der von Moses Maimonides zu verwechseln, die Geigers Mose ben Maimon, Studien, Heft 1 S. 49 behandelt. [2]) Bei vielen auch Maimuni. [3]) Er selbst zeichnete sich am Ende seines Mischnakommentars: „Mose Sohn des Dajan Maimon, Sohn des Dajan Joseph, Sohn des Dajan Isaak, Sohn des Dajan Joseph, Sohn des Dajan Obadja, Sohn des Salomo, Sohn des Dajan Obadja. Vergl. Kore hadoroth S. 12, ferner die Biographie Maimonides in אגרת הרמבם S. 4, Anmerkung 2 edit. Lichtenberg, Leipzig. [4]) Es ist eine mnemotechnische Abkürzung dieses Namens und bedeuten: der Buchstabe ר = רבי; מ = משה; ב = בן; ם = מימון. [5]) Nach Salomo Duran im Milchamoth Choba am Ende. [6]) Asiens, Afrikas und Europas. [7]) Man kennt von ihm den Kommentar zu den Talmudtraktaten Rosch Haschana, Chulin und Sanhedrin. Mehreres siehe weiter den Teil dieses Artikels „Seine Schriften.“

Sohnes und sorgte für eine gute Erziehung und Bildung desselben. Den ersten Unterricht übernahm er selbst, sein Sohn wurde von ihm in die von den Juden damals gepflegten Wissensfächer Bibel, Talmud, Mathematik, Astronomie u. a. m. eingeführt. Bei muhamedanischen Gelehrten studierte er Naturwissenschaft, Philosophie und Medizin. Zugleich erfreute er sich des Umganges mit den Jüngern berühmter Philosophen und wurde mit dem Vesir Abu Bekr Ibn Zohar in Sevilla befreundet.[1]) Auch mit dem Sohne des Astronomen Ibn Aflach verkehrte er gesellig. Ungewiß ist die Angabe, daß er auch Joseph Ibn Migasch in Lucenna zum Lehrer hatte.[2]) So erhielt Maimonides die wissenschaftliche Vorbereitung zu einem gründlichen Selbststudium, dem er sich eifrig hingab. Außer den jüdisch-theologischen Schriften studierte er die arabisch-philosophische Litteratur, auch Astronomie, Mathematik, Naturwissenschaft und die Heilkunde. Letztere befähigte ihn später zum Beruf eines praktischen Arztes, der ihm seinen Lebensunterhalt gründete. Sein Geist rang überall nach Licht und Klarheit, das Aufgenommene suchte er zu ordnen und zu gruppieren. In der Philosophie hatte er besondere Vorliebe für Aristoteles, dessen Schriften er in arabischer Uebersetzung und Kommentaren studierte. Er vertiefte sich gern in dessen philosophische Weltanschauung, doch erkannte er auch bald deren Schwächen und versuchte da bei mehreren Punkten seine eigene Meinung aufzustellen.[3]) Gegen poetische Arbeiten, nämlich die Versekünstelei, hatte er eine entschiedene Abneigung, ihm erschien die hierzu verwendete Zeit eine Zeittötung.[4]) Dennoch folgte er der Sitte, Briefe an Freunde und Gelehrte mit Begrüßungsversen zu eröffnen. Ebenso verfaßte er mehrere liturgische Poesien, Pijutim.[5]) II. Religionsverfolgung, Auswanderung, unstetes Leben, Reise nach Fez, Nordafrika, Religionszwang, Scheinübertritt, Abfassung und Versendung von Trost- und Ermutigungsschriften an die Juden Nordafrikas, Abreise nach Palästina, Aufenthalt in Acco, Jerusalem und Weiterreise nach Aegypten. Die Jugend Maimonides, die Jahre seiner Bildung und Entwicklung fielen in eine äußerst verhängnisvolle Zeit; es ist gleichsam ein Wunder, daß sein Geist in seinen Studien und wissenschaftlichen Arbeiten nicht erschlaffte und sich seine Frische erhalten konnte. Im Jahre 1148 eroberten die Almohaden, ein fanatischer, islamitischer Volksstamm aus Nordafrika, Cordova mit anderen Städten, worauf sie gegen Christen und Juden den strengen Befehl erließen, sich zum Islam zu bekennen oder auszuwandern. Auf die Weigerung sollte der Tod erfolgen. Der größere Teil der jüdischen Gemeinde in Cordova ergriff den Wanderstab, zu dem auch die Familie Maimons gehörte. Diese wendete sich zunächst nach der Hafenstadt Almeria, die damals unter christlicher Herrschaft stand.[6]) Aber der Aufenthalt war nur kurz, denn schon im Jahre 1151 wurde auch diese Stadt von den Almohaden erobert und der Religionszwang über Juden und Christen verhängt. Die Familie Maimons griff nochmals zum Wanderstabe und führte mehrere Jahre ein unstätes Leben, meistens in den Städten des christlichen Spaniens. Es gehörten zu derselben Maimon und dessen Söhne Moses und

---

[1]) Nach der Notiz in More Nebuchim II. 9. 24. Vergl. Munk in Archives Israelites 1851. S. 326. [2]) In Kore hadoroth wird Joseph Ibn Migasch als Lehrer unseres Maimonides angegeben, was mit Recht bezweifelt wird, da bei dem Tode desselben Moses Maimonides erst 8 Jahre alt war. Vergl. Seder hadoroth voce Joseph Ibn Migasch; ebenso ספר הקבלה מראבד. [3]) Siehe weiter. [4]) Vergl. Landshut, Amude haboda II. 228—30. Die Stelle, wo sich Maimonides gegen die Versekünstelei ausspricht, ist in seinem Kommentar zur Mischna Sanhedrin Abschn. 11. [5]) Landshut, an genannter Stelle. [6]) Nach der Notiz bei Fabricius, Bibliotheca graeca Tom. XIII cap. 28 p. 295.

David nebst einer Tochter. Von diesen war Moses Maimonides gegen 13 Jahre alt. Nach längerm Umherirren entschlossen sie sich zur Reise nach Fez (1159). Dort herrschte zwar ebenfalls Religionszwang, aber in milderer Form; es genügte dem einsichtsvollen Kalifen Abdelmumen, wenn die Juden und Christen keinen öffentlichen Gottesdienst mehr hatten und sich äußerlich den Sitten der Moslemen anschlossen.[1] Die Juden, welche zur Annahme des Islams oder zur Auswanderung gezwungen wurden, bekannten sich äußerlich zum Islam, blieben jedoch heimlich ihrem jüdischen Glauben treu und bewahrten unter sich durch briefliche Nachrichten ihre Verbindung und einheitliche Anhänglichkeit als Bekenner ihres alten Glaubens. Hierzu kam, daß sie bei einem möglichen Thronwechsel auf Erleichterung hofften. Maimon mit seiner Familie zogen es daher vor, vorläufig in diesem Lande ihren Aufenthalt zu nehmen. Dem Religionszwange mußten sie sich fügen, sie bekannten sich äußerlich zum Islam, mehr wurde von ihnen nicht gefordert.[2] Im Geheimen oblagen sie streng ihren jüdischen Religionspflichten. Moses Maimonides war unermüdlich in der Fortsetzung seiner jüdisch-wissenschaftlichen Studien und machte sich an die Arbeit seines großartigen Mischnakommentars. Der gelehrte Familienvater Maimon stellte sich zur Aufgabe, die Juden durch ein Sendschreiben zum unerschütterlichen Ausharren in der treuen Anhänglichkeit am Judentum zu ermahnen. Ein solches Sendschreiben faßte er in arabischer Sprache ab, von dem sich einige Reste noch erhalten haben.[3] Später war es auch sein Sohn Moses Maimonides, der ein ähnliches Sendschreiben verfaßte und versandte, worin er gegen die Aeußerung gewisser Strenggläubigen, daß der Jude nach Ablegung eines solchen, auch nur äußerlichen fremden Religionsbekenntnisses aufhöre Jude zu sein, durch Zitierung von Stellen aus dem talmudischen Schrifttum darthut, daß dem nicht so sei und die jüdischen Scheinmoslemen Juden bleiben, so lange sie im geheimen ihrer Religion anhängen und das jüdische Gesetz beobachten.[4] Doch wurde der Familie Maimons ein längeres Verbleiben in einem Lande des Religionszwanges, wo sie nicht öffentlich nach ihrem jüdischen Bekenntnisse leben durfte, unerträglich; sie sehnte sich nach einer Gegend, wo alle unbehindert offen als Juden auftreten und sich zu ihrer Religion bekennen dürfen. Ihr Augenmerk war auf Palästina und Aegypten gerichtet. Viel mag hierzu der Märtyrertod des Gelehrten R. Jehuda Hakohen in Fez beigetragen haben. Im Jahre 1165 begaben sie sich auf ein Schiff, das nach Acco, Palästina, absegelte. Auf dieser Seefahrt waren sie mehreren gefahrvollen Stürmen ausgesetzt, aber sie fühlte sich glücklich, bald den heiligen Boden Palästinas betreten zu können, wo alle ungestört in der Religion ihrer Väter öffentlich leben könnten. Nach vielen überstandenen Gefahren landeten sie endlich in Acco; die Ueberglücklichen bestimmten den Tag, an dem sie sich wieder als Israeliten nennen und bekennen durften, zu einem jährlichen Festtag für sich. Moses Maimonides setzte auch in den nun überstandenen verhängnisvollen Jahren des unstäten Lebens seine wissenschaftlichen Arbeiten fort. Es war das große Werk des Mischnakommentars, dem

---

[1]) Siehe Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten, Teil II. S. 413. [2]) Vergl. Carmoly in den Annalen Jahrgang 1839 S. 325; Archives israelites 1851 S. 819 Edelmann in seinem Chemda Genusa, Abt. אגרת השמד. Grätz, Geschichte VI. S. 316. Anmerkung 3. Besonders ist die Abhandlung „Moses ben Maimon“ in Geigers nachgelassenen Schriften B. III S. 34—50 und Anmerkung 17 daselbst S. 76 lesenswert [3]) Munk, Notice sur Joseph ben Juda 1842. S. 38. Vergl. Carm. Univ. J. 1850 Juni 459, doch dürfen wir nicht die andere Meinung Geigers darüber S. 76—77 in B. 3 seiner nachgelassenen Schriften übersehen, selbe verdient einer genauen Prüfung. [4]) Die betreffende Abhandlung ist S. 12—15 in dem קובץ von Lichtenberg, Leipzig, unter dem Titel: מאמר קדוש השם abgedruckt.

er sich unablässig hingab. Wir bewundern noch heute seine lichtvolle Darstellung und klare Auffassung der schwierigen Stellen, auch den kühnen Forschungen, die schon in den verschiedenen Einleitungen daselbst unsere Aufmerksamkeit fesselt. Im 23. Jahre (1158) begann er damit und im 33. Jahre (1168) vollendete er es. Wir sprechen später ausführlich über dieses großartige Werk, es war der erste Kommentar, der zur Mischna abgefaßt wurde. Aber auch in Palästina stellten sich bald andere Hindernisse gegen einen längern Aufenthalt ein. Die Sorgen zur Herbeischaffung des Lebensunterhalts machten sich für sie sehr fühlbar; sie suchten daher Aegypten auf, wo es ihnen gelang, sich einen Erwerb zu gründen. Sie ließen sich in Fostat (Altkahiro) nieder. David, der Bruder von Moses Maimonides, ein ebenfalls wissenschaftlich gebildeter Mann, begann Handelsgeschäfte mit Edelsteinen, von deren Ertrag sie leben konnten und es für Moses möglich wurde, sich an der Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Arbeiten zu machen. So ging es lange Zeit gut, aber bald stellten sich mehrere Unglücksfälle ein. Es starb der Familienvater Maimon, später dazu, am Neujahrsfest, noch zwei Kinder. David Maimonides mußte eine längere Seereise unternehmen, auf der er Schiffbruch erlitt und mit seinem ganzen mitgenommenen Vermögen versank. Es waren schmerzvolle Ereignisse. Der Tod seines Bruders beugte ihn tief, er war völlig trostlos. Hierzu kam noch ein anderes Mißgeschick, das sich gegen sein eigenes Leben erhob. Ein Apostat (s. Apostaten) klagte ihn wegen seines Abfalls von der islamitischen Religion an, zu der er sich früher, wenn auch nur zum Scheine, bekannt hatte. Die Sache verlief noch glimpflich und ohne weitere schlimme Folgen. Aber der Schmerz um den Tod seines Bruders war nicht überwunden. Nur die Vertiefung in seine Studien und die Arbeiten an dem genannten Werke machten ihm allmählich seine Unglücksfälle vergessen. Er entschloß sich jetzt zu vermählen und heiratete die Schwester des Abul Maali, die ihm einen Sohn, den später gelehrten Abraham Maimonides (s. d. A.), geboren. Auch die wissenschaftlichen Arbeiten, die immer mehr bekannt wurden, verschafften ihm bald rühmliche Anerkennung und Verehrung. Aus verschiedenen Gegenden strömten Schüler zu ihm, vor denen er Vorträge hielt. III. F e r n e r e T h ä t i g k e i t u n d W i r k s a m k e i t a u c h n a c h a u ß e n, w e i t e r e s c h r i f t s t e l l e r i s c h e A r b e i t e n, s e i n e W e r k e, B e u r t e i l u n g u n d K ä m p f e, v e r s c h i e d e n e r B r i e f w e c h s e l, G u t a c h t e n, s e i n T o d, t i e f e T r a u e r, d i e N a c h w e l t. Seine nächste Thätigkeit war die seines Standes als Arzt, die ihm seinen Lebensunterhalt sicherte; er wurde als solcher bald berühmt und gesucht. Auch der Sultan von Aegypten, Saladin, bediente sich seiner und erhob ihn zum Hofarzt. Seine Mußezeit verwendete er zu schriftstellerischen Arbeiten, aus denen mehrere verdienstvolle Werke hervorgingen. Die d r e i bedeutendsten waren: 1. der schon genannte Kommentar zur Mischna; 2. der Gesetzeskodex „Mischna Thora", Wiederholung der Lehre, oder „Jad Chasaka", Starke Hand und 3. das religionsphilosophische Werk „More Nebuchim", Führer der Verirrten. Auch nach außen war seine Wirksamkeit bedeutsam. Die Juden in verschiedenen Gegenden wendeten sich in wichtigen Angelegenheiten an ihn und baten um Rat, Aufschluß und Beistand; er galt als Autorität bei ihnen, die seinen Aussprüchen unbedingten Gehorsam leisteten. So waren es die Juden in Jemen, die sich mit Anfragen an ihn wendeten. Es herrschten bei ihnen trostlose Zustände. Der Fanatismus der Muhamedaner erwirkte im Jahre 1171 die Verhängung des Religionszwanges über die Juden, sie sollten sich zum Islam bekennen oder auswandern. Ein großer Teil von ihnen fügte sich zum Schein und bekannten sich zum Islam. Im Innern hingen sie an ihrem jüdischen Glauben. Es war jedoch zu befürchten, daß sie, da sie meistens

unwissend waren, im Laufe der Zeit das Judentum vergessen und ganz dem Islam anhängen werden. Hierzu kam, daß ein Apostat, Namens Samuel Ibn Adam, in einer Schrift durch biblische Aussprüche die Wahrhaftigkeit des Islams nachzuweisen suchte. Andererseits trat unter den Juden ein messianischer Schwärmer auf, der sich als Vorläufer des Messias ausgab, was den Juden neue Verfolgungen heraufbeschwören konnte. Der gelehrte Alfujume in Jemen wendete sich daher in einem Schreiben an Moses Maimonides, dem er die Leiden und Befürchtungen schilderte und um Aufschluß und Rat bat, worauf Maimonides für sie 1172 ein ausführliches Trostschreiben in arabischer Sprache abfaßte und ihnen zusandte.[1]) Er ermahnte in demselben zum Ausharren und zur weitern engern Verbindung der Juden Jemens unter einander. Die Verfolgungsleiden der Juden seien wegen ihrer Religionswahrheiten und das sei etwas Erhebendes für sie. Die Geschichte des jüdischen Volkes weiß von vielen derartigen Verfolgungen, aber sie vermochten nicht Israel zu vernichten. Die Leiden sind zu unserer Prüfung und Läuterung da, um uns in der Religion desto mehr zu befestigen. Die biblischen Nachweise des Apostaten sind nichtig, die auch bei den Muhamedanern keinen Glauben finden. Der Eintritt der messianischen Zeit könne nicht bestimmt oder berechnet werden; es sind immer falsche Vorspiegelungen, die man zurückzuweisen habe. Das Auftreten falscher Messiasse (s. d. A.) wiederholte sich oft, was zum Unheil der Juden ausfiel. Zuletzt bat er, den Brief und dessen Vorlesen geheim zu halten, damit nicht Apostaten wieder Verläumdungen anbringen und Unglück heraufbeschwören. Das Sendschreiben verfehlte nicht, einen tiefen Eindruck auf die Juden Jemens zu machen. Sie vereinigten sich, auszuharren und zu dulden. Aber Maimonides begnügte sich nicht mit dem, was er geschrieben, sondern suchte andere Wege zur Abhülfe auf. Seine Verwendung für die Juden Jemens bei dem ägyptischen Sultan Saladin, dessen Hofarzt er war, bewirkte, daß die Verfolgung gegen die Juden ganz eingestellt wurde. Aus Dankbarkeit verehrten die Juden in Jemen mit schwärmischer Liebe ihren Retter; sie erwähnten seinen Namen im täglichen Gebete und flehten Gott an für die Verlängerung seines Lebens und dessen glückliche Tage, was sonst nur für den Exilarchen (s. d. A.) zu geschehen pflegte. Noch in demselben Jahre (1177) wurde Maimonides officiell zum Rabbiner von Kahiro ernannt, wo er ein Rabbinatskollegium von neun Gelehrten bildete; er verwaltete dieses Amt mit großer Umsicht und vieler Gewissenhaftigkeit. Gegen die Karäer (s. Sekte der Karäer) ordnete er an, daß man ihnen mit Freundlichkeit, Demut und Friedfertigkeit begegne, sie auch besuche, ihre Leichen begrabe, ihre Trauernden tröste und deren Kinder in den Bund Abrahams aufnehme, so lange sie nicht den Talmud und dessen Bekenner schmähen und sich selbst in den Schranken des Anstandes halten.[2]) In der Synagoge sorgte er für die Aufrechthaltung des Anstandes und der Würde und schritt gegen mißbräuchliche Gewohnheiten energisch ein.[3]) So schaffte er das leise Beten der Schemone Esre (s. d. A.) ab und bestimmte, daß die Einzelnen den lauten Vortrag des Vorbeters andächtig mit anhören und still mitbeten sollen. Von seinen litterarischen Arbeiten heben wir hier noch hervor, daß er im November (Kislev) 1180 seinen großen Gesetzeskodex „Mischne Thora“, משנה תורה, in hebräischer Sprache vollendete, ein epochemachendes Werk, woran er, wie er selbst angiebt, volle zehn

---

[1]) Dasselbe wurde später mehrere mal hebräisch übersetzt und mit dem Titel „Iggereth Theman“ oft gedruckt. Im Jahre 1873 wurde es vom Rabbiner David Halub nach einer Handschrift der Bibliothek von Dr. Adolf Jellinek gedruckt und mit Vorwort und kritischen Anmerkungen versehen. Es ist eine ausgezeichnete, lesenswerte Ausgabe. [2]) Maimonides Briefsammlung S. 45 p. ff. [3]) Responsen von David Ibn Simra edit. Livorno N. 94.



Jahre gearbeitet hat.[1]) Wir beabsichtigen auch über dieses Werk später näheres anzugeben. Wir nennen hier noch sein drittes, bedeutendes Werk, „More Nebuchim", Führer der Verirrten, das von der Vereinbarkeit der Philosophie mit den Lehren, Gesetzen und Aussprüchen der biblischen Bücher und der jüdischen Religion überhaupt handelt und ein Buch der jüdischen Religionsphilosophie ist. Dasselbe wurde von ihm in arabischer Sprache abgefaßt, das von mehreren Gelehrten hebräisch übersetzt wurde, erst von Samuel Ibn Tibbon (s. d. A.), dann von Juda Charisi (s. Charisi). Die Uebersetzung des Erstern wurde oft gedruckt, auch nach derselben eine lateinische Uebertragung angefertigt, später auch eine deutsche unternommen. In neuester Zeit wurde auch der arabische Urtext desselben von dem verdienstvollen hochgelehrten Salomo Munk (s. A.) 1856—1866 in Paris in hebräischen Lettern mit französischer Uebersetzung, lehrreichen Anmerkungen und nützlichen Registern herausgegeben. Dieses Buch hat Maimonides etwa 1190 vollendet und seinem gelehrten Jünger Joseph Ibn Aknin zugeeignet; es besteht aus drei Teilen, von denen der erste von den biblischen Anthropomorphismen spricht; der zweite behandelt die These der Weltschöpfung, ob die Welt geschaffen oder von jeher existirte und der dritte hat die Darstellung der Gründe der biblischen Gesetze. Mehreres verweisen wir auf den Artikel „Religionsphilosophie" und „Philosophie und Judentum". Zuletzt setzen wir hier noch den Bericht seiner täglichen Beschäftigung nach seiner eigenen Angabe. Jeden Morgen begab er sich von Fostat nach Kahiro zum Sultan, wo er im Falle einer Krankheit oder eines Unwohlseins der Hofangehörigen den ganzen Tag verbleiben mußte, im besten Falle gelangte er erst gegen Mittag nach Hause, wo seine Zimmer voll von Leuten waren, die auf seine ärztliche Hülfe oder auf Belehrung warteten, so daß er oft erst spät in der Nacht etwas Nahrung zu sich nehmen konnte. Am Sabbat erledigte er nach dem Gottesdienste Gemeindeangelegenheit. Er starb im Alter gegen 70 Jahre. Die Anerkennung seiner Verdienste gipfelte bei seinen Freunden in dem Spruch: „Von Mose, dem Propheten, bis Mose (ben Maimon) trat keiner auf, der ihm glich!" IV. Seine Schriften. Von denselben nennen wir zunächst die drei Hauptwerke: 1. den Mischnakommentar; 2. den Gesetzeskodex „Mischna Thora" oder „Jad Chasaka" und 3. das philosophische Werk „More Nebuchim", Führer der Irrenden oder der Verirrten. A. Der Mischnakommentar. a. Abfassung, Zeit, Teile, Einleitung und Uebersetzung. Der Mischnakommentar, das erste seiner drei Hauptwerke, ist ein wahres Meisterwerk, an dessen Anfertigung er sieben Jahre gearbeitet hat. Er begann damit in seinem 23. Jahre (1158) und beendete es im Alter von 30 Jahren (1168)[2]). Es waren die unglückseligsten Jahre seines Lebens, die der Verfolgung und des unstäten Daseins auf Reisen nach fernen Ländern, auch auf den mit Gefahren verbundenen Seefahrten von Fez nach Acco, Palästina. In derselben verfaßte er dieses großartige Werk in arabischer Sprache, das er nach seiner Vollendung noch einer sorgfältigen Revision unterwarf und verschiedene Verbesserungen an ihm vornahm. Sein arabischer Text hat den Namen „Sirag", Beleuchtung.[3]) Ins Hebräische wurde derselbe übertragen: 1. der Seder Seraim von Juda Charisi im Jahre 1170—1235; 2. der Seder Moed von Joseph Afuel im J. 1397; 3. der Seder Naschim von Jakob Ibn Aksai und Chaim ben Salomo Ibn Bakai im J. 1298; 4. Seder Nesikim (mit Ausnahme von Aboth, den Samuel Ibn Tibbon übersetzte)

---

[1]) Sendschreiben an die Gemeinde Lünel (Gutachtensammlung Nr. 41. [2]) Nach andern waren es 33 Jahre. Vergl. darüber Graetz, Geschichte, B. IV. S. 325. Anmerkung 2. Siehe hierzu noch am Ende von Mischna Okzin Maimonides Mischnakommentar. [3]) Siehe über diesen Namen Geigers nachgelassene Schriften B. 3. S. 83. Anmerkung 31.

von Salomo ben Joseph Ibn Jakob; 5. Seder Naschim von Nathanel ben Joseph Ibn Almoli und 6. Seder Taharoth von einem Unbekannten. Lateinische Uebersetzungen dieses Mischnakommentars giebt es von Pocoke (1604—1691) in seinem Porta Mosis und von Surenhus (1690). Von dem arabischen Urtext des Mischnakommentars haben sich nur einzelne Teile erhalten, als in dem genannten Buche Porta Mosis von Pocoke. In neuester Zeit wurden von J. Derenburg in Paris und von andern Gelehrten mehrere Teile davon nach den Handschriften in den Bibliotheken herausgegeben. a) Einleitungen. Einleitungen hat der Kommentar: 1. zu Seder Seraim, als zur Mischna überhaupt; 2. zum 10. Abschnitt des Mischnatraktats Sanhedrin; 3. zum Traktat „Aboth", bekannt unter dem Namen „Acht Abschnitte", שמונה פרקים; 4. zum Seder Kedoschim; 5. zum Traktat Menachoth und 6. zum Seder Toharoth. b) Zweck und Darstellungsweise des Kommentars. Der Zweck der Abfassung dieses Kommentars war, das Verständnis schwieriger Mischnastellen zu erleichtern, was wegen der vielen verwickelten weitläufigen Diskussionen im Talmud oft sehr schwer wird. Auch sollte man den Abschluß eines Gesetzes schnell auffinden können. Maimonides bemühte sich daher, auch den Schluß der Verhandlungen nach ihren Ergebnissen in der Gemara unter Berücksichtigung der Angaben darüber in der Tosephta (s. d. A.), der Sifre (s. d. A.) und der Geonim (s. d. A.) aufzustellen, wobei er gewöhnlich dem gelehrten Alphasi (Rif) gefolgt war. Ebenso suchte er die Wort- und Sacherklärung deutlich und klar anzugeben. Bei schwierigen Stellen verstand er Definitionen von fremden Wissensfächern, als aus der Mathematik, Astronomie, Physik, Anatomie, Philosophie und der Ethik heranzuziehen, wobei er auf die Kenntnisse der Gesetzeslehrer aufmerksam machte; „man finde in der Mischna einen reinen Gottesbegriff und eine reine Sittenlehre vor, die den Vergleich mit den Lehren der Philosophen aushält". c) Inhalt der Einleitungen. Von den oben genannten Einleitungen des Mischnakommentars ist die inhaltreichste die zur ersten Abteilung der Mischna, Seder Seraim. In derselben wird erst von dem Gesetze, seiner Offenbarung und weiterer Mitteilung gesprochen. Diesem folgt die Definition von der Prophetie und des Wunders. Das Wunder habe nur geschichtliche Feststellung und Bedeutung, soll nicht die Lehre und das Gesetz bewahrheiten, die in sich den Beweis ihrer Wahrhaftigkeit haben. Darauf werden die fünf Arten des Gesetzes angegeben: 1. die von Moses überlieferte Gesetzeserläuterung; 2. die Mose auf Sinai geoffenbarten Gesetze, Halachoth Lemosche Missinai; 3. die Herleitungsgesetze; 4. die Gesetzeszäune, Geseroth und Sejagoth und 5. zeitgemäße Anordnungen, Tekanoth.[1] Endlich wird von den sechs Ordnungen der Mischna und den Traktaten und Abschnitten derselben, auch über den Talmud u. a. m. gesprochen und die Weise der Abfassung des Kommentars zur Mischna dargestellt. Ferner werden die Gesetzeslehrer der Mischna namentlich angegeben. Die zweite wichtige Einleitung ist die zum 11. Abschnitt des Traktats Sanhedrin. Der erste Satz der Mischna daselbst: „Ganz Israel hat Anteil an der künftigen Welt, Olam haba,[2]) gab ihm Veranlassung, sich ausführlich über die nach dem Tode zu erwartende Vergeltung, Lohn und Strafe, auszusprechen. „Eine Partei", sagte er, „glaubt, daß das Paradies eine Stätte sei, wo man ißt und trinkt ohne Mühe und Arbeit; es Häuser von feinen Steinen und Betten aus Seide giebt; wo Ströme von Wein und wohlriechenden Oelen fließen u. a. m. Diese Partei ist arm an Erkenntnis, man empfindet Schmerz über deren Thorheit —, sie vernichtet die Majestät der

---

[1]) Vergl. hierzu die Artikel „Sinaitisches Gesetz", „Tradition", „Mündliches Gesetz", „Halacha", Mischna" und „Talmud" in dieser Real-Encyclopädie. [2]) Siehe die Artikel: „Welt, künftige", „Vergeltung", „Lohn und Strafe", „Paradies", „Zukunftsmahl", „Jenseits".

Thora. Wisse, wie der Blinde nicht erkennt die Gestalt der Farben, der Taube nicht vernimmt den Klang der Stimme, so verstehen wir in dieser leiblichen Welt nichts von dem Vergnügen in der geistigen Welt. Wir haben keinen Begriff von demselben, weil wir nur die leiblichen Freuden kennen, wie sie von den Sinnen empfunden werden, als z. B. vom Essen, Trinken u. s. w. Ebenso verstehen die Himmelswesen, denen die leiblichen Sinne abgehen, nicht unsere irdischen Freuden. Es giebt für die jenseitigen Freuden keine Bezeichnung; die Schrift hat für dieselben nur den Ausspruch: „Wie viel ist dein Gutes, das du deinen Verehrern aufbewahrt hast",[1]) ebenso lautet der Ausspruch der Weisen: „In der künftigen Welt giebt es weder Essen noch Trinken, die Gerechten weilen dort mit den Kronen auf ihren Häuptern und freuen sich des Genusses des göttlichen Strahles"[2]); ferner: „Alle Propheten weissagten nur für die Messiastage, aber das Jenseits hat kein menschliches Auge, als nur Gott geschaut".[3]) Deutlicher äußert er sich darüber in seinem größern Werke Jad chasaka Theil I. h. Teschuba Absch. 8. 1. „Das für die Gerechten aufbewahrte Gute (die Seligkeit) ist das Leben in der künftigen Welt".[4]) „In der künftigen Welt (Jenseits), da giebt es keinen Leib und nichts Leibliches, daher kein Essen und Trinken, keine Befriedigung leiblicher Lüste und Bedürfnisse, die Gerechten sind da mit ihren Kronen, d. h. sie weilen dort mit ihrer erreichten Erkenntnis; sie freuen sich des Strahles der Gottheit, d. h. ihre Erkenntnis und ihre Begriffe werden vollendeter". Nicht minder wertvoll ist die 4. Einleitung zu dem Traktat Aboth, der Sprüche der Väter. In acht Abschnitten, שמונה פרקים, entwickelt er eine Heilslehre für den Menschen. Er spricht: 1. von der Seele und ihren Kräften; 2. von den guten und schlechten Eigenschaften; 3. von den Seelenkrankheiten; 4. ihrer Heilung; 5. von den Seelenthätigkeiten in ihrer Richtung nach einem Hauptziele; 6. von der Selbstbeherrschung und dem ungetrübten sittlichen Streben; 7. von den Stufen der höhern Sittlichkeit; 8. von der menschlichen Natur, dem freien Willen, der Zurechnungsfähigkeit und der göttlichen Allwissenheit und Gerechtigkeit. Endlich erwähnen wir noch seine Aufstellung einer Glaubenslehre von 13 Glaubenssätzen am Ende seines Kommentars zur Mischna Sanhedrin Absch. 11, über die wir auf den Artikel „Dogmatik" verweisen. B. Sein **zweites** bedeutende Werk ist der **Gesetzeskodex „Mischne Thora"**, משנה תורה, Wiederholung des Gesetzes, oder **„Jad Chasaka"**, יד חזקה, Starke Hand. Dasselbe ist in hebräischer Sprache abgefaßt und besteht aus 14 Büchern, welche sämtliche in dem talmudischen Schrifttum behandelten Lehren und Gesetze systematisch in Rubriken teilt und in bestimmten Paragraphen wiedergiebt. Es ist ein Riesenwerk, woran er zehn Jahre, von 1170—1180 gearbeitet hat.[5]) Ein Vorläufer zu diesem großartig angelegten und ausgeführten Riesenbau war sein eigenes früheres Werk, der höchst schätzbare Mischnakommentar, von dem wir oben gesprochen. Die Gruppierung der Gesetze dort war ja an gewisse Traktate, oft verschiedenen Inhalts geknüpft, auch die Wiedergabe der Gesetzesverhandlung und deren Schluß mußte oft noch in weitläufiger Form geschehen; es war keine selbständige systematische Rubrizierung in kurzen, deutlichen Sätzen und Abschnitten, dies bewog ihn, sich nochmals an die Ausarbeitung dieses Gesetzeskodex, Jad Chasaka, zu machen. In den 14 Büchern desselben suchte er die Lehren und die Gesetze des ganzen Judentums nach Bibel, Talmud und der nachtalmudischen Litteratur bis auf seine Zeit in systematischer

---

[1]) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך. [2]) Berachoth S. 17a. [3]) Sanhedrin S. 99a.
[4]) Das. הטובה הצפונה לצדיקים הוא חיי עוהב — שיזכה לנועם זה ויהיה בטובה זו.
[5]) Gutachtensammlung Nr. 41. Sendschreiben an R. Jonathan und an die Gemeinde von Lünel.

Ordnung, in kurzen, deutlichen Sätzen wiederzugeben. Lehre und Gesetz sind da in schönstem Einklang als eine Einheit aufgestellt, welche das Ganze zu keinem trockenen Formalismus werden lassen. So heißt das erste Buch „das Buch der Erkenntnis", ספר המדע, es handelt von der Erkenntnis Gottes. Sein erster Satz lautet: „Der Hauptgrund und die Säule der Weisheit ist zu erkennen, daß es ein Urwesen giebt, welches alle Kreatur ins Dasein gerufen hat". Der Lehre von Gott folgen die Bestimmungen der Sittenlehre (הלכות דיעות), wo er in den Bußregeln den Satz aufstellt: „Die Edeln aus allen Nationen der Welt haben Anteil am Leben in der künftigen Welt". Dem Buche von der Erkenntnis folgt „Das Buch der Liebe", ספר אהבה, das in seinen Abschnitten von der Gott schuldigen Liebe, Hingebung und Anhänglichkeit handelt, und zwar durch Gebet, das Bekenntnis der Einheit (Schemagebet), sein Wort zu lernen und zu lehren u. a. m. Das dritte Buch der Zeiten, Festzeiten, ספר הזמנים, hat die Gesetze von Sabbat, Fest, Neumond und stellt auch die kalendarischen Bestimmungen auf. Das vierte ist das von der Ehelichung und der Ehe, ספר נשים. Das fünfte ist das der Eheverbote und der Speisegesetze, ספר קדושה. Das sechste enthält die Bestimmungen über Eide, Gelübde, Enthaltsamkeit, Schätzungen und Bannweihungen. Das siebente handelt von den Saaten, Armenspenden, Heben, Zehnten, Erstlingen, Erlaß- und Jubeljahre. Das achte vom Gottesdienst, הלכות עבודה, vom Tempel, Altar und Opfer. Das neunte von den Reinheitsgesetzen, ספר טהרה. Das zehnte enthält die Gesetze von den Schäden, ספר נזיקין, Geldschädigung, Diebstahl, Raub, Verlornes, Verwundungen und Mord. Das elfte von Kauf und Verkauf, קנין. Das zwölfte von den Rechten, משפטים. Das dreizehnte von dem Richterstand, ספר שופטים, dem Synhedrion und dessen Strafbefugnis u. a. m. Das vierzehnte endlich von den Königen und den Kriegsgesetzen, ספר מלכים. Nach dem Bekanntwerden und der Verbreitung dieses großartigen Gesetzeskodex machten sich bald Stimmen für und gegen dasselbe geltend, die Einen blickten voll Verehrung auf den Autor desselben und hoben himmelan dessen Verdienste, während die Andern es nicht an Schmähungen fehlen ließen, sie schrieben scharfe Kritiken gegen dieses Werk und suchten dasselbe völlig zu mißkreditieren. An der Spitze der letzteren stand der Gelehrte Abraham ben David aus Posquiers. Wir bitten, darüber den Artikel „Abraham ben David" und den ausführlichen Artikel „Philosophie und Judentum" nachzulesen. C. Sein drittes höchst verdienstvolles Werk ist das schon oben genannte Buch: „More Nebuchim", מורה נבוכים, Führer der Verirrten, das eine philosophische Auffassung des Judentums enthält, die Vereinbarkeit der Ideen und Lehren der Philosophie mit den Ideen, Lehren und Gesetzen der jüdischen Religion darlegt und so eine Religionsphilosophie des Judentums aufstellt. Es ist ein bahnbrechendes, epochemachendes Werk, welches eine vernünftige, verstandesgemäße Begründung des Judentums geschaffen hat. Wir berichten darüber in den Artikeln: „Philosophie und Judentum" und „Religionsphilosophie". Von seinen andern kleinern Schriften nennen wir 1. Das Buch der Gebote, ספר המצות, welches von vielen als Vorläufer oder Einleitung seines Gesetzeskodex „Jad Chasaka", von andern als Anhang zu demselben gehalten wird.[1]) In demselben erfolgt eine geordnete, sorgfältige Aufzählung der im Talmud angegebenen Zahl der Gebote, nämlich 613 Gebote, und zwar 248 Gebote und 365 Verbote. Die Veranlassung hierzu war die irrige und verwirrende Aufstellung derselben bei

[1]) Zu den ersteren gehören Jost in seiner Geschichte Bd. 2 und Cassel S. 263. Letztere sind Graetz, Gesch. Bd. 6. S. 346. u. a. m.



seinen Vorgängern, als die von Simon Kahiro (s. d. A.) in seinem Buche Halachoth Gedoloth und die der Paetanim (s. Liturgische Poesie) in ihrem Asharoth zum Wochenfest. Zur Beseitigung dergleichen Irrtümer stellte er 14 Grundsätze auf, nach denen eine geordnete, sorgfältige Aufzählung erfolgen könne. Diese Schrift wurde arabisch abgefaßt und führte den Titel: „Kitab Ascharia". Ins Hebräische übertrugen dasselbe Moses Ibn Tibbon (s. d. A.), Abraham ben Chasdai und Salomo ben Ajub, von denen es den hebräischen Titel „Sefer Hamizwolth", Buch der Gebote, erhielt. Allgemein beliebt und oft gedruckt wurde dasselbe in der hebräischen Uebersetzung des Moses Ibn Tibbon, aber dem Nachmanides (s. d. A.) lag die von Abraham ben Chasdai vor, doch wurde von den zwei andern Uebersetzungen keine gedruckt. Aber doch auch diese Schrift hatte später ihre Gegner und zwar trat Nachmanides als solcher auf, der die Gebotaufzählung des Simon Kahiro in Schutz nahm. Bald jedoch fanden sich wieder Gelehrte, die für Maimonides eintraten und ihn rechtfertigten, als z. B. Isaak Leon Ibn Zur ben Salomo in Ankona in seinem Buche Megillath Ester (im 16. Jahrh.). Maimonides selbst nahm eine zweite Revision dieses Buches mit mehreren Verbesserungen vor. Kühn ist in dieser Schrift die genaue Bezeichnung, welche Gesetze biblisch und welche rabbinisch zu halten sind. „Nicht alles", sagt er, „was im Talmud aus Schriftversen mittelst der dreizehn Regeln (s. Exegese) hergeleitet wird, hat Anspruch als biblisch zu gelten. Biblisch sind die neben den im biblischen Schrifttume angegebenen Gesetzen als Tradition ohne Meinungsverschiedenheit im Talmud verzeichnet sind, da wirkliche traditionelle Gesetze ohne Widerspruch von andern aufgenommen werden müssen. Andere Schriften von ihm sind seine Kommentare zu mehreren Talmudtraktaten als: der zum Traktat Rosch haschana[1]), Sanhedrin[2]), Schabbat[3]), Sanhedrin[4]), Gittin und Cholin[5]). Diesen reihen wir 3. seine Briefe und Gutachten an, אגרות ותשובות. Einen ausgebreiteten Briefwechsel unterhielt er nach fast allen von Juden bewohnten Gegenden in Arabien, Palästina, Aegypten, auch in Spanien und Frankreich. Die Verbreitung seiner Schriften und die Kenntnisnahme von deren Inhalt haben ihn, wie bereits bemerkt, das Ansehen und die Verehrung als eine Autorität verschafft, aber auch Gegner hervorgerufen. Hierzu kamen die vielen Anmeldungen von Gelehrten, die seine in arabischer Sprache abgefaßten Werke ins Hebräische zu übersetzen sich anboten. Auch über Gesetzesentscheidungen bei neuen, im Gesetze nicht vorgesehenen Fällen, trafen Anfragen ein. Die Gutachten und Antworten wurden später zusammengestellt und gedruckt.[6]) Sie sind für die Geschichte und das Ritualgesetz der Juden von Bedeutung. Wir heben von denselben hervor: das Schreiben „Iggereth Haschemad", אגרת השמד, auch מאמר קידוש השם׳, das er auf Anfragen in Fez 1165 anfertigte, eine Abhandlung, ob der Muhamedanismus zu den götzendienerischen Religionen zu rechnen sei. Maimonides verneint dies und hält die Juden, die zwangsweise Scheinislamiten geworden, aber im Herzen dem Judentume weiter anhängen, als Anhänger des jüdischen Glaubens, die er zum treuen Ausharren ermahnt. Wir haben von dieser Schrift schon oben gesprochen. Das nächst wichtige Schreiben ist das nach Jemen, im J. 1172, bekannt unter dem Titel אגרת תימן, betreffend die gegen die Juden verhängten Verfolgungen und gegen einen in ihrer Mitte

---

[1]) Derselbe wurde in neuester Zeit von J. Brüll in Paris nach einer Handschrift der Bibliothek veröffentlicht. [2]) Den Bezalel Aschkenasi noch gesehen hat. [3]) Auch diesen Kommentar des Maimonides benutzte er. [4]) Mahram Alschkar hatte denselben noch. [5]) Siehe über diesen und dem vorher genannten Kommentar zu den Traktaten die Biographie des Maimonides von Weiss in seiner hebräischen Monatsschrift בית תלמוד. [6]) Im J. 1765 wurden sie mit dem Titel פאר הדור gedruckt, aber in neuester Zeit von Lichtenberg in Leipzig unter dem Titel קובץ.

als Vorbote des Messias Auftretenden. Wir haben auch über diese Schrift schon oben berichtet. Eine dritte Abhandlung unter dem Titel, מאמר תחיית המתים ist die über die Auferstehung, aus dem J. 1191, gegen die Polemik des Rabbiners Samuel Halevi in Bagdad über die Angabe des Maimonides von der Auferstehung. Ferner kennt man ein Schreiben von ihm nach Marseille (1194) über den Wert oder Unwert der Astrologie. Wir erwähnen noch seine Schrift über Logik, betitelt „Miloth Hagajon", die Moses Mendelssohn deutsch übersetzt und kommentiert hat. Ferner existieren noch zwei kleine Schriften von ihm: 1. „Perakim Hazlacha", Abschnitte über die Glückseligkeit, פרקי הצלחה, und 2. über die Einheit Gottes, מאמר היחוד.[1]) Von seinen medizinischen Schriften ist nur eine gedruckt, betitelt „Pirke Mosche", פרקי משה, Abschnitte von Moses.[2]) Nicht unerwähnt lassen wir hier noch seine astronomische kalendarische Schrift: מאמר העבור.[3]) — V. Aufnahme, Beurteilung, Gegner, Verehrer, Kämpfe, Aufklärung und Zurückweisung. Im Laufe von kaum zehn Jahren hatten sich die Schriften Maimonides, besonders seine drei Hauptwerke, einer weiten Verbreitung unter den Juden dreier Weltteile, Asiens, Afrikas und Europas, zu erfreuen, sodaß von denselben gesagt werden konnte, sie wären bis an das Ende der civilisierten Welt gedrungen.[4]) Die jüdischen Gelehrten in Spanien, Südfrankreich, Italien, sowie die in Arabien, Palästina und Aegypten machten sie zu ihrem Lieblingsstudium und beschäftigten sich mit deren Inhalt. Diese günstige Aufnahme erweckte neben den Verehrern derselben auch Gegner. Maimonides hat in denselben für das Judentum, für dessen Ideen, Lehren und Gesetze eine vernunftvolle Basis geschaffen, so daß sie mit den Lehren des Rechts und der Ethik der Philosophen wetteifern konnten. Alles versuchte er nach vernünftigen Grundbestimmungen zu beleuchten. Das hat bei den meisten hervorragenden jüdischen Denkern in Spanien und Südfrankreich epochemachend gewirkt, aber es blieb doch noch immer ein großer Teil unter den Juden anderer Länder, denen diese Art von Behandlung und Darstellung der jüdischen Religionslehren und Gesetze fremd erschien, die sie mit einem gewissen Argwohn erfüllte, der sich bis zu einer Gegnerschaft steigerte. Schon die Einleitungen zu seinem Mischnakommentar haben gewisse Gegenstimmen hervorgerufen. So rechnet er in der Einleitung zum Seder Seraim in der Angabe der Gesetze fünf Arten derselben auf, von denen nur zwei, die der überlieferten Schrifterklärung, Tradition und die der Halacha Lemosche Missina als geoffenbarte gelten, dagegen gehören die der dritten Art, die auf Erwägungen, Folgerungen, Meinungen סברות, beruhen; ebenso die der vierten Art die der Vorsorge und Vorhut גזירות und סייגות und der fünften die der Zeiteinrichtungen תקנות, nicht zu denselben, daher sie nur als rabbinisch gelten können. Man kannte wohl diese Klassen von Gesetzen, aber ließ die Unterschiede nicht gelten, sondern stellte für sämtliche den Grundsatz auf: „Alles was die Rabbinen verordneten, habe man gleich den Schriftgesetzen anzusehen כל מה דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון". Es ließen sich schon darüber da und dort Gegenstimmen hören.[5]) Bedeutender war der Angriff gegen seine Aeußerungen in der Einleitung zur Mischna Sanhedrin, Abschn. 11. Chelek, wo er Alles gegen die sinnlichen Angaben Vieler über das Fortleben des Menschen nach dem Tode in der künftigen Welt, עולם הבא, rein geistig darstellt, Hölle und Paradies

---

[1]) Letzte wurde 1847 in Berlin von Steinschneider herausgegeben. [2]) Erschienen in Lemberg 1864. [3]) Siehe: „Kalender". [4]) Vergl. die Briefsammlung von Maimonides 5 b an die Gemeinde Marseille, auch daselbst S. 38 b an Samuel ben Ali und das. S. 15 a an Joseph ben Aknin; hierzu die Sendschreiben in Birchath Abraham edit. Goldberg, Lyk 1860, das. Einleitung Blatt 3 a. [5]) Siehe „Tradition".



gar nicht nennt, auch den Auferstehungsglauben kaum berührt. Noch schärfer und deutlicher wird diese Lehre in seinem zweiten großen Werke „Jad Chasaka“ h. Teschuba, Abschn. 8, 1 und 2 vorgetragen: „In der künftigen Welt hat der Mensch weder Körper noch leibliche Form, die Seelen der Menschen ohne Körper gleichen den Engeln, für sie ist weder Essen noch Trinken und andere sinnlichen Genüsse“. Es bemerkt dagegen der Gelehrte Abraham ben David in Posquiers in seinen kritischen Glossen: „Die Worte dieses Mannes scheinen zu sagen: „Es gebe keine Auferstehung für die Leiber, sondern nur für die Seelen“. Aber bei meinem Leben, nicht das ist die Meinung unserer Weisen, deutlich lehren sie: „Die Gerechten werden einst in ihren Gewändern auferstehen“.[1]) Stärker und zahlreicher waren die Angriffe gegen seinen Gesetzeskodex „Jad Chasaka“ überhaupt. Samuel ben Ali Halevi, Rabbiner in Bagdad mit seinen Jüngern behaupteten, daß nur das Lehrhaus in Bagdad die wahre Lehrstätte für den Talmud sei, gründliche Entscheidungen könnten nur von da kommen.[2]) Ein Anderer, Pinchas ben Meschullam, ein Rabbiner aus der Provence, tadelte, daß er nicht die Namen der Lehrer nannte, welche die Gesetze angaben und behandelten; sie geraten dadurch in Vergessenheit; auch fehlen bei den Gesetzen die Belege aus dem Talmud und den andern Schriften. Wieder Andere machten geltend, daß durch die Kodifizierung das Talmudstudium verringert und überflüssig werde. Als Hauptgegner mit gewichtigen Ausstellungen und Angriffen gegen den Gesetzeskodex des Maimonides trat der schon genannte Gelehrte Abraham ben David (s. d. A.) aus Posquiers, der kritische Anmerkungen zu sämtlichen vier Teilen geschrieben; es ist wahrscheinlich, daß Maimonides von denselben keine Kunde hatte, da wir in seinen Briefen keine Erwähnung von ihm finden. Schon zur Vorrede dieses Gesetzeskodex haben wir seine wichtige Gegenbemerkung: „Wohl hat er, Moses ben Maimon, einen guten Zweck im Auge, aber er verfehlte ihn, er wich von dem Wege ab, den die Verfasser früherer Zeit gegangen. Diese brachten Belege für ihre Angaben, welche sie im Namen ihrer Gewährsmänner niederschrieben. Das war von großem Vorteile. Denn oft ist die Meinung eines Gelehrten unter Hinweis auf eine Beweisstelle geneigt, eine Sache zu verbieten oder zu erlauben, erfährt er jedoch, daß ein größerer Gelehrter einer andern Meinung den Vorrang einräumt, so wird er oft die seinige aufgeben“. Ein solcher Einwurf ist allerdings nicht zurückzuweisen. Nächst diesem hätten wir noch eine Menge anzugeben, die direkt Gesetzesangaben angreifen und sie als Irrungen bezeichnen. Bei einem solch großen, umfangreichen Werke, das sich über alle Teile des Talmuds mit allen ihren Gesetzesverhandlungen erstreckt, gab es gewiß mehreres, was übersehen wurde oder wobei man anderer Meinung war, darf dies nicht befremden. Derartige Kritiken haben ihren guten Zweck und würden gewiß auch von Maimonides dankbar angenommen, wenn dieselben ihm zugeschickt worden wären. So sandte der Gelehrte R. Jona aus Lünel 24 Ausstellungen gegen seinen Gesetzeskodex ihm ein. Maimonides dankte freundlich dafür und bat, ihm ferner derartige Kritiken zuzusenden, um ferneren Irrtümern vorzubeugen.[3]) Aber die Art und Weise der Angriffe des Abraham ben David mit den Schmähungen dabei, war des Gelehrten unwürdig und verrät einen parteiischen, innern Groll. So ruft er in Bezug auf die Stelle, wo gemahnt wird von Gott jede leibliche Bezeichnung fernzuhalten, sodaß der, welcher dagegen handelt, als „Min“ (s. d. A.) gebrandmarkt werden soll:[4]) „Es gab größere und bessere Männer als er, die das thaten“. Ferner beschuldigt er oft den Verfasser: er wolle nur irre leiten, man traue ihm

[1]) Jad chasaka h. Teschuba Absch. 8. 2. Vergl. hierzu die Artikel „Auferstehung“ und „Welt, künftige“. [2]) Vergl. den Brief an Joseph ben Aknin in den schon genannten Briefsammlungen. [3]) Respons Maimonides 49. [4]) Maim. p. Teschuba 3. 7.

nicht w. a. m." Bei dem Allen dürfen wir nicht verkennen, daß dessen Absicht war, der Gelehrte soll die Quellen selbst aufsuchen und sich nicht auf das Angegebene verlassen.[1]) Auch versäumt er nicht, an vielen Stellen einzugestehen und auszurufen: „Das hat er richtig angegeben"; „so hat er gut geurteilt",[2]) auch lobt er dessen Meinung und sein Urteil.[3]) Unerbittlich ist er nur bei den Stellen in seinem Kodex, die eine philosophische Basis zu haben scheinen. Trotzdem war die Würdigung dieses Werkes bei seinen Freunden groß. So schreibt Scheschet Benvinisti an die Weisen Lünels:[4]) „Bevor man in Spanien den Gesetzeskodex Maimonides hatte, beschäftigte man sich mit Alfassis Werk, noch mehr mit dem Talmud, was für die Juden oft so schwierig war, daß sie auf den Ausspruch des Rabbiners angewiesen waren. Aber so sie den maimonidischen Kodex erhielten mit seiner leichtfaßlichen Sprache und lichtvollen Ordnung, gingen ihnen die Augen auf, sie kopierten ihn jeder für sich, ihr Geist vertiefte sich darin, es versammelten sich jung und alt und suchten sich den Inhalt anzueignen". Man überhäufte den Verfasser mit Lobeserhebungen und nannte ihn: „Der Einzige der Zeit", „die Fahne der Gelehrten", „der Erleuchter Israels Augen". Man ordnete sich seinem Urteile unter und erbat sich Belehrungen von ihm. Mehreres über sein drittes Hauptwerk „More Nebuchim, Führer der Irrenden" verweisen wir auf die Artikel „Philosophie und Judentum" und „Religionsphilosophie".

Manasse ben Israel, richtiger Menasche ben Israel, מנשה בן ישראל, geb. in Amsterdam 1604, gest. in Middelburg 1657. Rabbiner der jüdisch-portugiesischen Gemeinde in Amsterdam, ein ausgezeichneter Prediger, bedeutender Sprachenkenner und bewunderter Gelehrter, der auch mit der Wissenschaft der christlichen Theologie vertraut war. Er wurde 1604 in Amsterdam geboren; sein Vater hieß Joseph ben Israel, der in Portugal zwangsweise Christ wurde, aber, nicht desto weniger gleich allen damaligen Marannen, Scheinchristen, dem Judentum treu blieb und geheim das jüdische Religionsgesetz beobachtete. Diese Anhänglichkeit an die Religion seiner Ahnen wurde jedoch der Inquisition in Portugal bald verraten, sodaß er fliehen mußte und froh war, bei Verlust seines Vermögens mit seiner Familie nach Amsterdam entkommen zu sein. Hier wurde ihm sein Sohn Menasche 1604 geboren, der in seiner frühen Jugend eine ungewöhnliche geistige Begabung verriet. Der Vater wendete auf seine Erziehung und Bildung die größte Sorgfalt. Der aus Fez nach Amsterdam eingewanderte gelehrte Isaak Usiel wurde sein Lehrer. Er führte ihn nicht blos in Bibel und Talmud ein, sondern suchte ihm auch andere Wissensfächer beizubringen. Besonders waren es fremde Sprachen, deren Erlernung er besorgte. So erlangte Menasche eine vielseitige Bildung. Gerühmt wurde sein Talent zur Erlernung fremder Sprachen und Anfertigung von Predigten, die er mit einer gewissen Eleganz vortrug. Er verstand sich in zehn Sprachen schriftlich und mündlich auszudrücken,[5]) und bei seinem Tode waren es 400 Predigten in portugiesischer Sprache, die er hinterließ. Im Alter von kaum 18 Jahren bekleidete er schon an der Stelle seines verstorbenen Lehrers Isaak Asiel das Amt eines Predigers. Er verheiratete sich darauf mit einer Urenkelin des weithin bekannten Isaak Abarbanel (s. d. A.) Rahel Soeirä und führte mit ihr eine glückliche Ehe. Menasche fühlte sich geehrt und gehoben, aus der Familie Abarbanels geheiratet zu haben, die der Sage nach in direkter Linie aus dem königlich davidischen Hause abstammte. Aus dieser Ehe

[1]) Siehe Weiss Biographie Maimonides S. 259—60. [2]) Maimonides p. Theschuba 4. 7.; h. Succa 5. 22; h. Gesela 13. 15. [3]) H. Macholoth hassuroth 10. 20 יפה סברה סברה לו יפה oder יפה הוא בעיני. [4]) Handschriftlich aus der Bibliothek von Carmoly, zitiert in Graetz, Geschichte B. VI. S. 350. [5]) Thesor de Dinim 151 a.

erhielt er eine Tochter, Hanna Gracia, und zwei Söhne, Joseph und Samuel. Einen berühmten Namen machte ihm seine Schriftstellerei, durch die er die Verehrung und Freundschaft auch christlicher Gelehrten erlangte. Kaspar Barläus, Gerhard und Isaak Vossius, Hugo Grotius w. a. m. gehörten zu denselben. Diese mit noch andern ließen es sich nicht nehmen, ihn auch als Prediger kennen zu lernen. Sie besuchten seine Synagoge und hörten seine Predigten an. Unter diesen befand sich auch ein portugiesischer Geistlicher, der berühmte Prediger Antonio Viegra, der ihn zu bekehren versuchte.[1]) Das Hauptwerk seiner Schriften, woran er viele Jahre arbeitete, war der Conciliador in spanischer Sprache, wo er sämtliche scheinbar sich widersprechende Bibelstellen auszugleichen suchte.[2]) Dieses Werk erregte schon in Betracht der großen Gelehrsamkeit und ausgebreiteten Belesenheit darin,[3]) er benutzte in dem ersten Teil über 210 hebr. Werke, 54 griechische, lateinische u. a. m., großes Aufsehen; es wurde ins Lateinische und Italienische übersetzt, und gewann einen weiten Kreis von Gelehrten, die es gern studierten.[4]) Diesem folgte die Abfassung mehrerer andern Schriften in lateinischer, spanischer und hebräischer Sprache. Die bekanntesten waren: 1. De termino vitae, das Ende des Lebens; 2. De resurrectione mortuorum, über die Auferstehung der Toten; 3. De Fragillidad humana, die menschlichen Schwächen; 4. Nisohmath Chajim, das Leben der Seele; 5. Tesoros des Divinos, über die 613 Gebote; 6. Esperanca de Israel, die Hoffnung Israels, מקוה ישראל. Bei diesen schriftstellerischen Arbeiten war er von Sorgen für die Aufbringung der Kosten seines häuslichen Gebrauchs überhäuft. Die Besoldung seines Amtes als Rabbiner war sehr spärlich, und deckte den Unterhalt seines Hauses nicht. Er mußte daher seinen Sinn mehr auf das Praktische und Gewinnbringende richten. So errichtete er eine Buchdruckerei, aus der im Januar 1627 ein hebr. Gebetbuch nach spanischem Ritus hervorging. Menasche hatte das Verdienst, die erste hebräische Buchdruckerei in Amsterdam errichtet zu haben. Das Zweite, was er drucken ließ, war eine Grammatik der hebr. Sprache von seinem vorhin genannten Lehrer Usiel. Darauf folgte eine Schrift von ihm, der Index zum Midrasch Rabboth, betitelt: פני רבה. Wir übergehen hier die weitern Berichte von seiner fernern schriftstellerischen Thätigkeit und seinen Arbeiten für die Subsistenz seines Hauses und wenden uns zu dem großartigen Akt seiner Thätigkeit zur Erlangung der Wiederaufnahme der Juden in England. Frühe schon fand Menasche ben Israel durch die Empfehlung seines Freundes Isaak Vossius bei der gelehrten Königin Christine von Schweden freundliche Aufnahme. Er hatte die Absicht, bei ihr wegen der Aufnahme der Juden in die skandinavischen Länder vorstellig zu werden. Die Abdankung der Königin hat jedoch die Ausführung vereitelt. Dafür lenkte er jetzt seine Aufmerksamkeit nach England, um da seine Arbeiten der Wiederaufnahme der Juden zu versuchen. Die Stimmung bei den Großen in England, auch bei mehreren Geistlichen und Gelehrten daselbst schien um diese Zeit einen für die Juden günstigen Umschwung genommen zu haben. Bei vielen christlichen Mystikern in Deutschland machte sich die Annahme geltend, daß die Zeit der Wiederherstellung des ehemaligen Glanzes Israels nicht mehr fern sei.

---

[1]) Vergl. Kaiserlings Biographie Menasche ben Israel S. 91, Anmerkung 16. [2]) Der lateinische Titel davon war: „Conciliator sive De convenientia locorum. S. Scipturae qui pugnare inter se videntur, Opus ex vetustis et recentioribus omnibus Rabbinis magna industria ac fide congestum. Frankfurt 1632. Der erste Teil erschien 1632, der zweite 1641, der dritte 1650 und der vierte 1651. [3]) Lateinisch übersetzte es Dionysius Vossius und italienisch Marco Luzzuto. Vergl. Jahrbuch für Israeliten von Busch IV. 110. [4]) Die bedeutendsten Rabbiner bewunderten und empfahlen es und mehrere Freunde des Verfassers besangen dasselbe. Siehe Kaiserling, Biographie S. 97.

In diesem Sinne schrieb ein Johannes Mechinger, Abkömmling eines alten Adelsgeschlechts in Tyrol, an Menasche ben Israel: „Wisse, daß ich eure Glaubenslehren gebührend würdige und mit andern Glaubensgenossen eifrig wünsche, Israel möge sich des alten Ruhmes und Heiles wieder erfreuen".[1]) In diesem Sinne schrieb ein Jünger von Jakob Böhme, ein Edelmann, an den Chacham Abraham Frankenberg.[2]) Diese mystische Erweckung verbreitete sich in England in viel stärkerem Maßstabe. Die Puritaner setzten das Gesetz allgemeiner Religionsfreiheit durch. Oliver Cromwell machte im Sinne der Puritaner die Aeußerung: „Groß ist mein Mitleiden mit diesem armen Volke (den Juden), welches Gott erwählt und ihm sein Gesetz gegeben!"[3]) Ein puritanischer Prediger wünschte, ein Knecht Israels zu werden und ihm auf Knieen zu dienen. Ein Schriftsteller schlug vor, den Sonnabend statt des Sonntags zum Ruhetag zu bestimmen.[4]) Andere wünschten die mosaischen Staatsnormen für England gültig zu erklären.[5]) Der ehemalige Sekretär im Parlament Eduard Nicholas ging soweit, daß er eine Schutzschrift für die Juden schrieb unter dem Titel: „Apologie für die edle Nation der Juden und die Söhne Israels".[6]) In derselben führte er aus, daß der Religions- und Bürgerkrieg in England eine gerechte Strafe wegen der Verfolgung der Juden durch die Engländer sei; dringend sei daher die Mahnung, diese große Sünde durch Zulassung und brüderliche Behandlung derselben wieder gut zu machen. Mit Hinweisung auf die zahlreichen Bibelstellen zu Gunsten der Juden gedenkt er eines Predigers, der im Parlament den Bibelvers (Ps. 105, 15): „Rührt meine Gesalbten nicht an und mißhandelt nicht meine Propheten" zitierte, und dabei ausrief: „Die gute oder schlechte Behandlung des Gottesvolkes, der Israeliten, bedingt das Wohl oder das Weh der Welt!" Es sei daher unsere Pflicht, die Juden zu begünstigen und zu trösten!" Menasche war von diesen Stimmen, die einen günstigen Umschwung für die Juden darlegten, tief ergriffen; sein innerer Drang trieb ihn, sich nun endlich an das Werk der Wiederaufnahme der Juden in England zu machen. Er korrespondierte in dieser Angelegenheit mit den einflußreichsten Freunden und Gelehrten in England; er fand bei ihnen, sowie bei andern Vorurteilsfreien unter den Großen Englands, besonders bei dem schon genannten Eduard Nicholas, Beistand, so daß er sich schon 1650 mit einer Petition an das „Lange Parlament" wandte; er widmete ihm seine Schrift „Die Hoffnung Israels", worin von den unsäglichen Leiden der Juden in den Ländern der Inquisition und von der Hoffnung auf endliche Erlösungstage gesprochen wird, zuletzt erteilt sie über den Aufenthalt der vermißten zehn Stämme des israelischen Volkes Auskunft. Sie wohnen zerstreut in der Tartarei, in China u. a. O. Diese Schrift war in lateinischer Sprache abgefaßt und wurde mit einem Begleitschreiben einer hochgestellten und gelehrten Persönlichkeit in England überreicht, um sie dem Parlamente und dem Staatsrate vorzulegen. In dem Begleitschreiben bat er: „Der Staatsrat und das Parlament mögen den Juden die Erlaubnis erteilen, nach England zu übersiedeln, dort freie Religionsübung zu halten und den Bau von Synagogen vorzunehmen. Er selbst sei entschlossen, nach England zu kommen, um in der Angelegenheit zur Uebersiedlung der Juden mit thätig zu sein; er bitte um die Erlaubnis hierzu".[7]) Menasche hatte sich dabei nicht verrechnet; das Parlament nahm die Widmung huldvoll an und erteilte ihm bereitwilligst den Paß zur Reise nach England. Lord Middelsex sandte ihm ein Dankschreiben, das die Ueberschrift trug: „Meinem teuern Bruder, dem berühmten Philosophen

[1]) Graetz, Gesch. B. 10. S. 91. [2]) Das. [3]) Das S. 94. [4]) Das. [5] Das. S. 95. [6]) Apology for the honorable nation of the Jews by Edward Nicholas, London 1649. Vergl. Graetz, Gesch. 10. S. 96. Anmerkung 1. [7]) Vergl. Menasches „Rettung der Juden". Kap. 7.

Manasse ben Israel!" Zugleich wurde er von der Nachricht überrascht, daß der englische Gesandte in Holland, Lord Oliver Saint John, ein Verwandter Cromwels, die Synagoge besuchen wolle. Menasche sorgte für dessen Empfang mit Musik, Hymnen und Jubel (August 1651). Doch war es ihm erst im Jahre 1655 in Folge des zwischen England und Holland ausgebrochenen Krieges möglich, die Reise nach England ungehindert zu unternehmen. Zu seinen Begleitern gehörten mehrere der vornehmen Juden Amsterdams und sein Sohn Samuel. Im Oktober 1655 befand er sich in London. Er überreichte bald nach seiner Ankunft dem Lord Protektor seine Adresse. Gleichzeitig veröffentlichte er eine Erklärung an die Republik Englands, in der er den Grund seiner Ankunft dem englischen Volke anzeigte[1]) und zugleich mit warmer Beredsamkeit die Vorurteile gegen die Juden widerlegte und die Vorteile aufzählte, die die Aufnahme der Juden dem Staate und den verschiedenen Volksklassen bringen würde. Er wies dazu auf die Länder hin, die sich durch die Juden im Handel und Gewerbe hoben und an Reichtum zunahmen. Das Resultat war, daß zwar die Wiederaufnahme der Juden in England gesetzlich und formell nicht beschlossen wurde, dagegen sollte man Einzelnen, die darum nachsuchten, die Erlaubnis, sich in England niederzulassen, erteilen. Menasche selbst erwies Cromwel seine persönliche Hochachtung und setzte ihm 100 Pfd. Sterling als Jahresgehalt aus. Menasche verfaßte darüber 1656 eine Denkschrift „Rettung der Juden", in der er den wesentlichen Inhalt der Adresse und der Erklärung kurz wiedergab. Dieselbe wurde später in mehrere Sprachen übersetzt; ins Deutsche übertrug sie Dr. Marcus Herz in Berlin, zu der Moses Mendelssohn eine Vorrede schrieb.[2]) Menasche ben Israel starb, in Folge der Ueberanstrengung und der Aufregungen in London, auf seiner Rückreise aus England in Middelburg 1657. Seine Leiche brachte man nach Amsterdam, wo sie ein feierliches, würdevolles Begräbnis erhielt. Tiefe Trauer um ihn gab sich in allen jüdischen Gemeinden kund. Schmerzlich empfand man den Verlust eines bedeutenden Kämpfers für Juden und Judentum, eines hervorragenden Mannes des Jahrhunderts. Mehreres von ihm, als von seinem Auftreten als Apologet des Judentums und der Juden siehe den Artikel „Apologetik" und „Apologeten" dieser R. E.

Meir ben Baruch aus Rothenburg an der Tauber.[3]) מאיר בן ברוך מרוטנבורג. Geb. 1230, gest. 1293. Bedeutende rabbinische Persönlichkeit, die erste Autorität der Juden in Deutschland in der ersten Hälfte des 13. Jahrh., erster offizieller Großrabbiner des Deutschen Reiches unter Friedrich II., einer der letzten Thosaphisten (s. d. A.). Seine Rabbinersitze waren Rothenburg, Kostnitz, Worms und Mainz. Von seiner Jugendgeschichte weiß man, daß er in Worms geboren wurde, wo er auch beerdigt liegt. Er verbrachte seine Jugendjahre in Würzburg, dann in Frankreich und später in Konstanz, Nürnberg, Augsburg und Mainz. Sein Studium machte er bei Samuel aus Falaise und bei Isaak ben Moses aus Wien, dem Verfasser des talmudischen Werkes „Or Serua". Er eignete sich ein umfangreiches talmudisches Wissen an und entwickelte eine bedeutende litterarische Thätigkeit. Er verfaßte Thosaphot zu mehreren Talmudtraktaten. Die Thosaphot zum Traktat Joma sind von ihm. Zur ersten und sechsten Mischnaordnung schrieb er Kommentare; ferner verfaßte er eine Schrift über Benediktionen und Trauergebräuche, ebenso über die Massora.[4]) Von fast allen Ländern Europas wurde

---

[1]) Beide Schriftstücke, die Adresse und die Erklärung, befinden sich in deutscher Uebersetzung in Kaiserlings Biographie Menasse ben Israel S. 139—180. [2]) Siehe „Moses Mendelssohn". [3]) Nicht zu verwechseln mit dem Meir ben Baruch von 1211, der mit seinem Bruder Joseph nach Jerusalem wanderte. [4]) Vergl. Zunz, Zur Geschichte S. 92 und 566.

er um Rechtsbescheide ersucht, die an Inhalt sehr wichtig sind. Seine Schüler legten von denselben nach seinem Tode große Sammelwerke an, die große Verbreitung fanden.[1]) In nicht geringer Anzahl befinden sich noch Rechtsbescheide von ihm in andern Werken. Neben diesen verfaßte er auch mehrere liturgische Gebetstücke, Pijutim, die eine bleibende Stätte in dem synagogalen Gottesdienste fanden.[2]) Besonderer Achtung erfreute sich seine Elegie über die öffentliche Verbrennung der Gesetzesrollen in Paris 1254, die in den Ritus für den 9 Ab. aufgenommen wurde. Dieselbe beginnt mit den Worten „שאלי שרופה“ und hat den strophischen Reim der Zioniden. Seine Lebensgeschichte war ein Märtyrertum; es erfüllt uns mit Schauer dieselbe zu erzählen. Die unerträglichen Zustände der Leiden der deutschen Juden erweckten in ihm den Entschluß zur Auswanderung nach Palästina. Er war mit seiner Familie und mit vielen seiner Glaubensgenossen schon in der Lombardei angelangt. Eine größere Anzahl von auswandernden deutschen Juden folgten ihm nach, die er dort erwartete. Da traf es sich, daß in Begleitung des Bischofs von Basel ein getaufter Jude, Kn'ppe, war, der in derselben Stadt sich aufhielt und bei seinem Umhergehen den Rabbi erkannte. Er verriet ihn bei dem Bischof, der ihn sofort gefangen nehmen ließ und dem Kaiser Rudolf 1286 auslieferte. Er wurde auf dem Schlosse in Wasserburg, dann in Ensisheim gefangen gehalten. Die Auswanderung der Juden, die Kammerknechte des Kaisers waren, verminderte dessen Einkünfte; man sah daher bei den Behörden dieselbe ungern. Die deutschen Juden wollten für eine große Summe seine Freilassung bewirken, aber R. Meir verbot es ihnen; er befürchtete, die Machthaber würden dadurch oft durch Einkerkerung der Rabbiner von den Juden Geld erpressen wollen. So blieb er in Haft bis zu seinem erfolgten Tode 1293. In der Zeit seiner Gefangenhaltung verfaßte er mehrere Schriften, die Thosaphot zur Mischna-Ohaloth und -Negaim u. a. m.[3]) Die Gefangenschaft war daher in milder Form, es war ihm der Besuch seiner Schüler gestattet, denen er Auskunft über mehrere Gesetzesfälle erteilte u. a. m. Seine Leiche wurde erst 14 Jahre später für vieles Geld, das der hochherzige Süßkind Wimpfen zu Frankfurt a. M. hergab, zur Beerdigung ausgeliefert. Der Spender verlangte nur, daß er nach seinem Ableben neben dem Rabbi beerdigt werde. Die Leiche dieses Märtyrers wurde nach Worms gebracht, wo die Beerdigung in feierlicher Weise stattfand. Die Grabschriften des Meir von Rothenburg und des Süßkind Wimpfen sind in Levysohns „Nephaschoth Zudikim“ S. 35 und 39 aufgenommen, sie bilden ein würdiges geschichtliches Andenken. Von seinen zahlreichen Schülern nennen wir die bedeutendsten: Ascher ben Jechiel (s. d. A.), Meir Hakohen, bekannt durch seine Schrift „Hagahoth Maimoni“; Simson ben Zadok, Verfasser der Schrift „Taschbez“; Mordechai ben Hillel, Verfasser der Schrift von den talmudischen Schlachtungsgesetzen, betitelt „Mordechai“. Der Letzterer fand bei einem Pöbelaufstand in Nürnbürg 1298 seinen Tod. Mehreres siehe: „Talmudstudium“.

Meir ben Todros Halevi Abulafia aus Burgos in Toledo. מאיר בן טודרוס הלוי אבולפיא. Geb. 1180, gest. 1244.[4]) Hochachtbare gelehrte Persönlichkeit, ein Mann von philosophischer Bildung, Oberhaupt der Schule zu Toledo,

---

[1]) Gedruckt wurden sie, Cremona 1557 mit 315 Nummern, Quart; ferner Lemberg 1860. 4 mit 507 Nummern; in Prag 1608 mit 1022 Nummern. Vergl. Zunz, Litteraturgeschichte, S. 357, 623. [2]) Zunz, Litteraturgeschichte S. 359—362. [3]) Landshut, Amude Haaboda voce ר מאיר מרוטנבורג. [4]) Vergl. Luzzato, Abne Sikaron N. 12., die Grabschrift des Meir Halevi.

der den Titel „Nassi", Fürst, führte.[1]) Von seiner Jugendgeschichte und seinem Bildungsgange wird wenig berichtet. Sein Vater war der ebenfalls sehr angesehene Todros Halevi aus der vornehmen Familie Abal-Alfia. Wir kennen den Sohn Meir Halevi als einen Mann, der durch Gelehrsamkeit, Stellung und Reichtum hervorragte. Seine Vornehmheit wurde allgemein anerkannt. Der Dichter Jehuda Isaak Halevi (I. Poesie) verherrlichte ihn in seinem Roman „Kampf der Weisheit mit dem Reichtum", wo er ihn als Schiedsrichter zwischen der Weisheit und dem Reichtum aufstellte. Getadelt wird er wegen seines hochfahrenden Stolzes. Charisi schildert ihn deshalb mit folgenden Worten: „An Gelehrsamkeit wüßte ich ihn keinem zu vergleichen, doch muß sein Hochmut ihm zur Schande gereichen". Meir besuchte nicht seinen Vater, was ihm sehr verargt wurde, aber der Vater Todros freute sich des hohen Ansehens seines Sohnes und besuchte ihn.[2]) Seine gründliche talmudische Gelehrsamkeit und die scharfsinnige Weise in der Behandlung schwieriger Talmudstellen bewunderte man in seinen Kommentaren zu verschiedenen Talmudtraktaten, die er verfaßt hat.[3]) Seine eingehenden Kenntnisse der biblischen Bücher in der Feststellung ihres hebräischen Textes legte er in seiner massorethischen Schrift „Massoreth Sejag Lethora" nieder.[4]) Die Schriften Maimonides, die um diese Zeit auch in Spanien unter den Gelehrten Eingang fanden und viel studiert wurden, hatten an ihm einen entschiedenen Gegner, er stellte eine Anzahl von Gegenbemerkungen auf und ereiferte sich besonders gegen viele Stellen des Buches „Hamada" (die Erkenntnis) in dem Gesetzeskompendium „Jad Chasaka" und gegen sein philosophisches Werk „More Nebuchim". Er verfaßte darüber ein ausführliches Schreiben, das er an die Gelehrten Lünels sandte. Die Lehre von der Totenauferstehung, die Maimonides in seinem Sepher Hamada gleichsam verschweigt oder von ihr in einer andern Darstellung spricht, hat seinen Aerger gegen ihn erregt, was den Hauptinhalt dieses, seines Schreibens an die Gelehrten in Lünel bildete. Die künftige Welt, die Welt nach dem Tode, עולם הבא, bezeichnet Maimonides als die Welt des reinen Geisteslebens, fern von jedem Sinnlichen und irdisch Weltlichen. Die Totenauferstehung denkt er sich als einen Vorgang in der Messiaszeit, die dem diesseitigen Leben auf der Erde angehört, aber nichts mit dem rein geistigen Leben des Jenseits, „olam haba", zu thun hat. Das erschien den Strenggläubigen gegen ihre Auffassung des Dogmas der Totenauferstehung; sie dachten sich, die Messiaserscheinung, die Totenauferstehung und der Eintritt der künftigen Welt, „olam haba" seien aneinander geknüpft und erscheinen in ein und derselben Zeit. So machte sich Meir Halevi über die Angabe des Maimonides von der Auferstehung und der künftigen Welt als zwei verschiedenen, getrennten Zeiten angehörig, in folgenden Versen seines Gedichtes lustig:

„„Wenn die Auferstandenen wieder müssen sterben,
„Will um solches Los ich mich, nimmer bewerben,
„Wenn die Grabesbande nochmals sie umfangen,
„Bleib ich lieber, wo ich einmal hingegangen".[5])

Gegen diese Anklagen und Aeußerungen traten mehrere Gelehrte in Lünel mit derben Zurückweisungen auf. Noch gehörten zu den Maimonisten daselbst die

---

[1]) Bei Jost, Gesch. III., S. 8, Anmerkung 1 gilt dieser Titel als Bezeichnung seiner Würdigung als „Oberhaupt der sämtlichen Gemeinden"; anders Abraham Geiger, Vorlesungen Abt. III., S. 88: „Den Titel „Fürst" führten damals die Besitzer eines großen Gutes, die mit Privilegium einer großen Machtbefugnis ausgestattet waren". [2]) Sakuto S. 1000, Aron ben Meschulam in seinem Rundschreiben an ihn. [3]) Von denselben sind gedruckt zu den Traktaten Baba Bathra und Sanhedrion in Salonichi gegen Ende des 18. Jahrh. [4]) Diese Schrift wurde 1750 in Florenz gedruckt. [5]) Geiger, Nachgelassene Schriften III., S. 242.

bedeutendsten Stimmführer und Hauptträger der jüdischen Wissenschaft. Als ersten von ihnen nennen wir Aron ben Meschullam aus Lünel, der gegen ihn im Namen mehrerer Gleichgesinnten auftrat. Er hält es für eine Keckheit, daß der Unreife an Jahren und Weisheit gegen den größten Mann der Weisheit aufzutreten wagte. Mit ihm verband sich bald der Greis Scheschet Benvinisti aus Barcelona, ein Freund der freien Forschung, der gegen Meir folgendes Epigramm richtete:

„„Warum denn sein Name „Meir" leuchtender,
„Da er gering das Licht doch schätze?
„Nennt man ja Dämmerung auch Zwielicht,
„Die Sprache liebt die Gegensätze".[1])

Es folgte nun auch ein apologetisches Schreiben des Benvenisti an die Gemeinde von Lünel, um etwaiger Gegenstimmung gegen Maimonides vorzubeugen.[2]) Mehreres über derartige Polemik gegen und für Maimonides bitten wir in dem Artikel „Philosophie und Judentum" nachzulesen.

Menachem ben Saruk, מנחם בן סרוק, vollständig: Menachem ben Jakob Ibn Saruk, מנחם בן יעקב בן סרוק, einer der ältesten hebr. Sprachforscher, Mitbegründer der hebr. Grammatik und Lexikographie (910—970). In Tortosa herangewachsen und ausgebildet, widmete er sich besonders der Wissenschaft der hebr. Sprachforschung. Der nebenbei zu seinem Lebensunterhalt den Handel betrieb, da er die Wissenschaft nicht zu seinem Nahrungszweig machen wollte. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit verbreitete sich weit hinaus, sodaß er von Chasdai ben Schaprut (s. d. A.) nach Cordova zum Lehrer der hebr. Sprache berufen wurde. Hier erfreute er sich auch bald der Gunst des Vaters Chasdais, des Isaak Chasdai, der ihn reichlich unterstützte, sodaß er nicht durch die Sorgen für seinen Haushalt den wissenschaftlichen Forschungen entzogen zu werden brauchte. Menachem b. S. bewies sich dankbar gegen seine Wohlthäter. Er besang Chasdai in seinen Poesien und suchte seinen Vater in dessen Synagoge durch hebr. Verse zu verewigen. Menachem eignete sich einen ausgezeichneten, leichten, gewandten Stil der hebräischen Sprache an. Eine sonderbare Begegnung erhöhte ihm die Gunst seines edlen Gönners Chasdai. Die Mutter Chasdais starb, und der Sohn eilte noch mitternachts zu Menachem, um ihn mit der Anfertigung von Trauerliedern für die Tote zu beauftragen. Aber dieser kam ihm damit zuvor; er fand Menachem, als er in das Zimmer desselben eintrat, mit dem Niederschreiben der Trauerlieder beschäftigt. Chasdai vergaß ihm diese Zuvorkommenheit nicht und verdoppelte die Aufmerksamkeit gegen ihn. Auch auf den Tod Chasdais Vater dichtete er einen Trauergesang „Elegie", den die Gemeindemitglieder während der Trauertage rezitierten.[3]) Menachem machte sich nun, angeregt von seinem Gönner, an die Abfassung eines hebr. Wörterbuches, des verdienstvollen Werkes „Machbereth Menachem", מחברת מנחם, das sich über sämtliche biblischen Bücher, auch über das Aramäische in den Büchern Esra und Daniel erstreckte, wozu er die Resultate der hebr. Sprachforschungen seiner Vorgänger, des Ibn Koreisch, Saadja Gaon u. a. m. benutzte. Jedem Buchstaben desselben setzte er eine grammatikalische Einleitung voran und dem Ganzen schickte er eine belehrende Vorrede voraus, wo das Grammatikalische in zehn Pforten, שערים, behandelt wird. Diese Einleitungen bringen das nötige grammatikalische Wissen und vertreten die Grammatik.[4])

---

[1]) Zittert in „Taam Sekenim" S. 70. [2]) Das Schreiben ist abgedruckt 1854 in „Taam Sekenim" S. 66 und 70. [3]) Vergl. S. D. Luzzato, S. 81a. בית האוצר. [4]) Philippowski gab das Werk London 1855 heraus.

Das Wörterbuch faßte er in reinem Hebräisch ab, das sich den damals neuen wissenschaftlichen Bedürfnissen anpaßte und auch den Ausdrücken neuer Begriffe Rechnung trug. Dasselbe fand bald die weiteste Verbreitung, auch in Frankreich und Italien, und verdrängte die Sprachforschungen des Gaon Saadja und Anderer, die in arabischer Sprache abgefaßt waren. Menachem war der Erste, der in seinem Machbereth die reine Wurzel der hebr. Wörter aufstellte, von der er die Anhängsel sonderte und geschieden haben wollte. Bei der Aufstellung der Stammwurzel gab er auch die verschiedenen Bildungen und Formen derselben an und erklärte ihre Bedeutungen. Man erkennt da den Fortschritt in der hebr. Sprachforschung von Saadja Gaon bis auf ihn. In seinen Erklärungen merken wir ihn oft von den talmudischen Deutungen, auch von denen der Halacha, abweichen, und sich den Karäern zuwenden. So z. B. erklärt er den Ausdruck וקשרתם in 5. Mos. 6, 8, nicht auf die Pflicht von Tephillin.[1] Zu tadeln war nur seine Aufstellung der Stammwurzel von zwei, auch von einem Buchstaben, gegen den Grundsatz aller semitischen Sprachen, auch der hebräischen, von der dreibuchstabigen Stammwurzel. Bei manchen Mängeln hat er doch in der hebr. Sprachforschung tüchtig vorgearbeitet, so daß die ihm folgenden Gelehrten es zu einem vollen Abschluß bringen konnten. Als entschiedener Gegner seiner grammatikalischen Abstellungen und der Annahme von 1 oder 2 Buchstaben zur Stammwurzel des hebr. Wortes trat der bedeutende hebr. Sprachforscher Dunasch ben Labrut (s. d. A.) auf, er verfaßte eine Art Gegenwörterbuch, betitelt „Theschuboth“, תשובות, oder „Sepher Hascheraschim“, ספר השרשים, wo er jedoch der Alphabetordnung des Menachem folgte. Diese Schrift stellt 160—200 Kritiken auf; ein Einleitungsgedicht von 108 Strophen geht ihr voran, auch ein Verteidigungsgedicht von 41 Strophen zu Gunsten Chasdais hat er daselbst.[2] Die Angriffe des Dunasch gegen Menachem wurden jedoch von Letzterm und dessen Jüngern Jehuda Ibn Daud, Isaak Ibn Chiquatilla und Isaak ben Kafran oder Kiparon in einer Schrift zurückgewiesen. Minder wertvoll sind seine poetischen Arbeiten, da er nicht das Metrum kannte. Dieselben haben nur Reime in gesuchtesten Ausdrücken und können höchstens als gereimte Prosa gelten. Menachems Charakter war Aufrichtigkeit, fern von jeder Schmeichelei, seine Gradheit und das Selbstgefühl verleugneten sich nicht, auch den Großen gegenüber. So kam es dazu, daß er sich mit seinem edeln Gönner Chasdai zerwarf; worauf er bald wieder in schwere Sorgen verfiel, den Unterhalt seines Hauses aufzubringen. Vergeblich beklagte sich Menachem in einem poetischen Schreiben an Chasdai über den Verlust seiner Gunst und die ihm von seinen Dienern zugefügten Unbillen. Chasdais Antwort war hart und abstoßend. Er starb im Jahre 970. Mehreres siehe die Artikel „Dunasch ben Labrut“ und „Sprachforschungen“.

Mendelssohn Moses, משה בן מנחם. Geboren in Dessau, den 6. Sptbr. 1729, gestorben in Berlin 1786. Hervorragende gelehrte Persönlichkeit, anerkannter Philosoph und bedeutender Kenner der hebr. Wissenschaft, mit dem die Geschichte des Judentums ihre Epoche der neuern Zeit eröffnet. I. Jugend, Erziehung und Bildung. Seine Jugend verlebte er unter der liebevollen Pflege und sorgfältigen Wachsamkeit seiner Eltern in Dessau, wo sein Vater Mendel, ein Mann nicht unbewandert in den jüdischen Wissensfächern, ein Elementarlehrer und Schreiber von Thorarollen war. Von ihm erhielt sein Sohn den Elementarunterricht. In frühestem Kindesalter zeigten sich schon seine ungewöhnlichen Geistesgaben, kaum 5 Jahre alt, erwarb er sich die Kenntnisse, die alltäglichen hebr.

[1] Vergl. Machbereth pag. 99. [2] Diese Schrift „תשובות“ wurde ebenfalls von Philippowsky veröffentlicht, später auch von Dukes und Kirchheim 1855 mit exegetischen Anmerkungen.

Gebete lesen und übersetzen zu können. Spätere Heranbildung genoß er von dem damaligen Dessauischen Oberrabbiner David Hirschel Fränkel. Dieser führte ihn nicht blos in Bibel und Talmud ein, sondern machte ihn auch bald, soweit es ging, mit dem religionsphilosophischen Werke „More Nebuchim, Führer der Verirrten oder der Irrenden" von Moses Maimonides vertraut. Der jugendliche, sehr befähigte Jünger warf sich mit vollem Eifer auf das Studium dieses Werkes, er vertiefte sich in dessen Inhalt und machte die Beschäftigung mit demselben zu seinem Lieblingsgegenstand. „Dem Maimonides, sagte er später oft scherzend, habe ich es zuzuschreiben, daß ich einen solchen verwachsenen Körper erhielt, aber deswegen liebe ich ihn doch, denn der Mann hat mir manche trübe Stunde versüßt". Er wurde 13 Jahre alt und sollte sich nun, wie dies damals üblich war, für seinen künftigen Beruf entscheiden. Sein Lehrer David Fränkel wurde zum Rabbiner nach Berlin berufen; er folgte ihm bald nach. Im Jahre 1743 kam er nach Berlin. Hier hatte er das Glück, mit Männern bekannt zu werden, die ihm zu seiner weitern Ausbildung verhalfen. Der Erste war ein Pole, Israel Samoscz, der ihn in der Mathematik unterrichtete und in die Schriften der jüdischen Philosophen des Mittelalters einführte. Sein zweiter Lehrer war der Arzt Dr. Gumpertz, er machte ihn mit der neuesten Litteratur bekannt und lehrte ihn die französische und englische Sprache. Von einem Dr. Kisch aus Prag erhielt er Unterricht im Lateinischen. So war es ihm schon im Jahre 1750 möglich, im Hause des Seidenfabrikanten Bernhard die Stelle als Erzieher seiner Kinder zu bekleiden. In den freien Stunden erlernte er noch die griechische Sprache und studierte die Werke der griechischen Philosophen Pluto und Aristoteles, sowie später auch die von Spinoza, Leibnitz, Locke u. a. m. Im Jahre 1754 übertrug ihm Bernhard die Stelle als Buchhalter seines Geschäfts, und nach dem Tode seines Prinzipals ernannte ihn die Witwe zum Geschäftsteilhaber. II Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Studien und Arbeiten, Bekanntschaft mit Lessing und andern Männern von wissenschaftlicher Bedeutung, seine philosophischen Arbeiten, Lösung einer Preisfrage, Lavaters Aufforderung, erfolgte Verurteilung, Abbitte und Versöhnung. Lessings erste Zusammenkunft mit Mendelssohn soll durch den bekannten Schachspieler Isaak Heß herbeigeführt worden sein. Er war ihm früher schon durch sein Drama „Die Juden" bekannt. In Mendelssohn fand Lessing seine Aufstellung des Juden von uneigennützigem Charakter verwirklicht. Die Freundschaft dieser Männer war für beide von nutzbringender, bildender Bedeutung. Mendelssohn lernte von ihm den Sinn für edle Formen, für Kunst und Poesie, sowie die Aneignung eines anziehenden deutschen Stiles, dafür erhielt dieser von ihm philosophische Gedankenanregungen. Proben davon legte Mendelssohn in seiner Schrift 1755 „Philosophische Gespräche" nieder. Zur Durchsicht übergab er das Manuskript davon seinem Freunde Lessing, der die Arbeit so trefflich fand, daß er sie sofort ohne Wissen des Autors drucken ließ, und sie ihm gedruckt übergab. Es war seine Erstlingsfrucht, die ihn höchst erfreute. Lessing führte ihn bald auch in den Kreis gelehrter Männer ein, die sich regelmäßig in dem später bekannten Kaffeehaus zusammenfanden und eine Vereinigung bildeten, der Mendelssohn gern beitrat. Es waren etwa 100 Mann, in deren Mitte Mitglieder je 4 Wochen eine wissenschaftliche Arbeit vortrugen. Mendelssohn lieferte eine Arbeit ein, die vorgelesen wurde und sich eines großen Beifalls erfreute. Das Thema war: „Betrachtungen über die Wahrscheinlichkeit". Später lieferte er auch Beiträge zur Bibliothek der schönen Wissenschaft. In einem Aufsatz in der Zeitschrift „Briefe, die neueste Litteratur betreffend", hatte er den Mut, einen versteckten Tadel gegen die litterarischen Aeußerungen des Königs Friedrich des Großen

anzudeuten, was jedoch für ihn keine weiteren üblen Folgen hatte. In diese Zeit fällt seine Verheiratung mit der Tochter des Abraham Gugenheim „Frommet" in Hamburg. Er verlobte sich im Mai 1761 und feierte die Vermählung mit ihr im Juni 1762. Nun war es eine philosophische Arbeit, die ihm die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt zuzog, nämlich die Lösung der Preisfrage von der Berliner Akademie: „Ob die philosophischen, metaphysischen Wahrheiten derselben Deutlichkeit fähig sind wie die Lehrsätze der Mathematik". Mendelssohn errang 1763 den Sieg. Zu gleicher Zeit erhielt er durch die Fürsprache seines Verehrers Marquis d' Argens auf sein früher eingereichtes Gesuch das Privilegium als Schutzjude, wodurch er der Besorgnis überhoben wurde, eines Tages über die Grenze gebracht zu werden. Seine bedeutende Leistung, die epochemachend wirkte, war seine philosophische Schrift „Phädon oder die Unsterblichkeit der Seele", die in dialogischer Form abgefaßt war. Der Welt sollte der durch die französischen Schriften dieser Zeit erschütterte Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wieder als eine evidente Wahrheit zugeführt werden. Den vortefflichen Stil und die dialogische Einkleidung entlehnte er dem platonischen Dialog darüber. Die Schrift erfreute sich eines großen Beifalls und wurde das gelesenste Buch der Zeit, das in alle europäischen Sprachen übersetzt wurde. Von allen Seiten erhielt er Dank- und Huldigungsschreiben; die vornehme Welt, die Berlin besuchte, ließ es sich nicht nehmen, Mendelssohn ihre Aufwartung zu machen. Die hervorragendsten Männer der Litteratur, als Reimarus, Haman, Gleim, Wieland u. a. m. traten mit ihm in Verbindung. Auch der Herzog von Braunschweig und der Fürst von Lippe-Schaumburg gehörten zu seinen Verehrern. Die Akademie der Wissenschaften schlug Mendelssohn zum Mitgliede vor, was jedoch keinen Erfolg hatte. Friedrich der Große strich dessen Namen von der Liste der Erwählten. Aber bald drohte ein Gewölk, ihm seinen heitern Himmel zu verdüstern. Johann Kaspar Lavater, ein evangelischer Geistlicher in Zürich, der die Apologie des Christentums von Kaspar Bonnet, Professor in Genf, ins Deutsche übersetzte, übersandte ihm dieses Buch mit einer Widmung und forderte ihn auf, diese Schrift zu widerlegen, oder, wenn er dies nicht vermöge, der Wahrheit die Ehre zu geben und zum Christentum überzutreten. Es war ein Fehdehandschuh, der ihm zugeworfen wurde. Er nahm ihn auf. Seine Freunde Lessing, Nikolai, Herder u. a. m., die davon Kunde erhielten, waren über diese Handlungsweise Lavaters höchst entrüstet. Moses Mendelssohns Erwiderung darauf war besonnen und ruhig, aber ernst und zurückweisend. „Ich bin überzeugt, beginnt er, daß Ihre Handlungen aus einer reinen Quelle fließen und schreibe Ihnen liebreiche, menschenfreundliche Absichten zu. Aber leugnen kann ich es nicht, dieser Schritt von ihrer Seite hat mich sehr befremdet. Was hat Sie bewogen, mich wider meine Neigung auf einen öffentlichen Kampfplatz zu führen. Was die Sache selbst betrifft, habe ich meine Religion nicht erst seit gestern zu untersuchen begonnen. Die Pflicht, meine Meinungen und Handlungen zu prüfen, habe ich frühzeitig erkannt. Die Zeit, die ich der Weltweisheit und der schönen Wissenschaft gewidmet habe, geschah einzig und allein in der Absicht, mich dieser so nötigen Prüfung vorzubereiten. Wäre die Entscheidung nicht völlig zum Vorteile meiner Religion ausgefallen, so hätte ich sie notwendig durch eine öffentliche Handlung bekannt geben müssen. Ich begreife nicht, was mich an eine dem Ansehen nach so allgemein verachtete Religion fesseln könnte, wenn ich nicht im Herzen von ihrer Wahrheit überzeugt wäre. Wäre ich von einer andern überführt, so wäre es die verworfenste Niederträchtigkeit, die Wahrheit nicht bekennen zu wollen. Ich bezeuge hiermit, schließt die Antwort, vor dem Gott der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Erhalter, daß ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, solange meine Seele nicht eine andere

Natur annimmt.[1]) Das Judentum, sagt er ferner, kennt keine Proselytenmacherei; wir sollen keine Missionen nach dem fernen Indien und Grönland senden. Ich habe das Glück, so manchen vortrefflichen Mann, nicht meines Glaubens, zum Freunde zu haben. Wir lieben uns aufrichtig, aber niemals fiel es mir ein, auszurufen: „Schade für die schöne Seele!"“[2]) Dieses Sendschreiben an Lavater machte großes Aufsehen. Bevor Mendelssohn seine Antwort an Lavater der Oeffentlichkeit übergab, wendete er sich an die geistliche Oberbehörde Berlins: „Wenn er die Aufsätze über Religion vorzulegen habe". Die Antwort darauf lautete: „Herr Moses Mendelssohn könne seine Schriften drucken lassen, ohne sie dem Konsistorium zur Censur vorzulegen". Nun erhielt Lavater die Antwort Mendelssohns und war wie umgewandelt; er sah ein, daß er gefehlt und seine That für immer von der Welt als Fehler gehalten werde. Er bat um Verzeihung.[3]) Mendelssohn nahm die Abbitte an und reichte ihm die Hand zur Versöhnung. „Kommen Sie, ruft Mendelssohn in einem Schreiben von 9. März 1770, wir wollen uns in Gedanken umarmen. Sie sind ein christlicher Prediger und ich Jude, wir sind beide Menschen!" Lavater schreibt darauf: „Ja herzlich, herzlich umarme ich Sie. Nun von den alten Sünden kein Wort mehr!" Doch begann der Kampf von den Freunden Mendelssohns gegen Lavater erst jetzt. Lessing erhielt durch seinen Bruder Karl die Nachricht von dem Vorfall und war gegen Lavater voll Aerger; er selbst hatte ihn früher bei Mendelssohn eingeführt — und nun die Folgen. Nicolai berichtete darüber seinem Freunde Herder und fügte hinzu, Mendelssohn werde bescheiden, aber auch freimütig antworten. Sie sämtlich erklärten Lavater für einen Fanatiker und verblendeten Enthusiasten und mißbilligten diesen Schritt als höchste Unthat. Auch der Erbprinz von Braunschweig, der Mendelssohn wegen seines Phädon sehr verehrte, sprach seine Bewunderung darüber aus, wie Mendelssohn mit so vielem Takt und einem hohen Grad von Menschenliebe geantwortet habe. Aber er ersuchte ihn, offenmütig darzulegen, welche Gründe er habe, die historischen Beweise des alten Testaments anzunehmen, und die des neuen Testaments zu verwerfen. Mendelssohn gehorchte, und legte in einem Schreiben offen sein Glaubensbekenntnis ab, mit dem Ersuchen, dasselbe wegen der Freimütigkeit darin Niemandem zu Gesicht kommen zu lassen. Bonnet, der Verfasser des von Lavater übersetzten Buches, sprach von der gerechten Sache Mendelssohns und klagte über den unklugen Eifer Lavaters. III. Anwalt und Verwendung für seine Glaubensgenossen, Bemühung zur Besserung ihrer Lage, Eintreten für deren Menschenrechte, Arbeiten an der Bildung und Hebung derselben. Wir eröffnen diesen wichtigen Abschnitt mit der Erwähnung zweier Schriften, welche die Bedeutsamkeit seiner nun beginnenden Thätigkeit darthun. Die eine ist „Nathan der Weise" von Lessing und die andere Mendelssohns „Jerusalem". Die zwei Verfasser derselben, die bedeutendsten Männer des 18. Jahrhunderts, der eine ein Christ und der andere ein Jude, reichen sich die Hände, um vereint die Vorurteile der Menschen gegen einander zu brechen und ihre Versöhnung anzubahnen. Lessing in seinem Nathan will durch die Religion nicht den Menschen vergessen sehen; er läßt dem Tempelherrn Nathan zurufen:

Wir haben beide
Uns unser Volk nicht auserlesen. Sind
Wir unser Volk? Was heißt denn Volk?
Sind Christ und Jude eher Christ und Jude
Als Mensch? Ach, wenn ich einen mehr in Euch
Gefunden hätte, dem es genügt ein Mensch zu heißen!

---

[1]) Schr. III. 40 f. [2]) Daselbst. [3]) Schr. 47. 48.

Ja, bei Gott, das habt Ihr, Nathan!
Das habt Ihr! — Eure Hand! — Ich schäme mich,
Euch einen Augenblick verkannt zu haben.
— — — — — — — — — — — — — — —
Nathan, ja,
Wir müssen, müssen Freunde werden.[1])

Auf einer andern Stelle ruft Nathan dem Saladin auf die verfängliche Frage zu:

„„Es eifre jeder seiner unbestochenen,
„Von Vorurteilen freien Liebe nach!
„Es strebe von Euch jeder um die Wette,
„Die Kraft des Steines in seinem Ring an Tag
„Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut,
„Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
„Mit innigster Ergebenheit in Gott,
„Zu Hülf!"[2])

Wie hier Lessing in der Religion den Menschen bewahrt wissen möchte, so zeichnet Mendelssohn in seinem Jerusalem den Boden der Religion Menschenliebe und Vernunft. Nachdem er von dem Wesen der Religion im Allgemeinen gesprochen und sie zum Unterschiede vom Staate und der weltlichen Macht geschildert, wie sie von keinem Zwange weiß, nur auf Geist und Herz wirkt, nicht mit eisernem Stabe treibt, sondern am Seil der Liebe leitet, daß ihre Waffen nur Gründe und Untersuchung bleiben,[3]) und darauf das Judentum in seinen Lehren und Gesetzen dargestellt hat, ruft er am Schluß seines Werkes den christlichen Herrschern zu: „belohnet und bestrafet keine Lehre, locket zu keiner Religionsmeinung! Wer gegen die bürgerlichen Gesetze rechtschaffen handelt, den lasset sprechen wie er denkt, Gott anrufen nach seiner oder seiner Väter Weise und sein ewiges Heil suchen, wo er es zu finden glaubt. Lasset Niemanden in Eurem Staate Herzkundigen und Gedankenrichter sein". Die Thätigkeit Mendelssohns für seine Glaubensgenossen begann. In der Schweiz wurden die Juden Endingens und Lengeaus mit mehreren neuen Beschränkungen bedroht. Ihre ohnehin kümmerliche Lage sollte noch beengter werden. Im Jahre 1775 hatte die Regierung den Plan, ihre Vermehrung einzuschränken. Sie nahmen ihre Zuflucht zu Mendelssohn mit der Bitte, sich für sie bei Lavater zu verwenden. So unlieb ihm auch dieser Schritt war, wieder mit Lavater anzuknüpfen, konnte er es doch den Juden von Endingen nicht abschlagen. Den 14. April 1775 sandte er an Lavater ein Schreiben mit der Bitte, für die Juden bei seiner Regierung einzutreten. Der Erfolg war günstig und die Bedrohten dankten ihrem Retter. Eine zweite Verwendung war für die Juden in Dresden. Das sächsische Gesetz von 1772 bestimmte, daß die Juden, welche die Zahlung ihrer Personensteuer zur festgesetzten Zeit verabsäumen, ausgewiesen werden sollen. Im Jahre 1777 sollten einige hundert durch Unglücksfälle verarmte Juden, die nicht ihre Steuer entrichten konnten, des Landes verwiesen werden. Sie wendeten sich bittend an Mendelssohn, er möchte für sie Gegenschritte bei der Regierung thun. Er zögerte nicht und richtete an den ihm befreundeten Kabinetsrat von Färber ein Schreiben, welches seine günstige Wirkung nicht verfehlte. Ein Drittes war völlig eigenartig, dem Mendelssohn, der die Richtigkeit desselben nicht blos einsah, sondern noch zu befürworten geneigt war, förmlich beitrat. Der Herzog von Mecklenburg-Schwerin verbot den Juden seines Landes die zu frühe Beerdigung ihrer Leichen. Den Juden schien dies als ein Eingriff in das Religionsgesetz.

[1]) Nathan Akt 2. Sc. 5. [2]) Nathan Akt 3. Sc. 7. [3]) Schr. III. 268. 284. 196. 353.

Mendelssohn klärte sie darüber auf; er wies nach, daß die Juden in Palästina ihre Leichen mehrere Tage in Höhlen hielten, um etwaige Scheintote zu ermitteln. Die herzogliche Verordnung, schrieb er ihnen, habe ihre Richtigkeit und verstoße nicht gegen das jüdische Gesetz. Die vierte Thätigkeit war eine Zusammenstellung der Ritualgesetze der Juden, betreffend Erbschaften, Testamente, Vormundschaften und Ehesachen, in deutscher Sprache für das königliche Justizdepartement. Der Auftrag hierzu erging an den Oberrabbiner Levin Hirschel, der jedoch Mendelssohn um die Ausführung ersuchte. Wichtiger als dies war die Abfassung der Eidesformel für die Juden, wozu er von der Regierung beauftragt wurde. Bisher war dieselbe in der deutsch-jüdischen Jargonsprache, von ihm wurde sie in das reine Deutsch übertragen.[1]) Eine Aufforderung der Juden von Elsaß an ihn, ein Memoire zur Milderung ihrer gedrückten Lage anzufertigen, das dem französischen Staatsrate vorgelegt werden sollte, lehnte er zwar ab, aber bemühte sich, den als Kriegsrat in Berlin lebenden Christian Wilhelm von Dohm für diese Arbeit zu gewinnen. Dohm ging darauf ein und fertigte die 1781 von ihm erschienene Schrift „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden" an, die epochemachend wirkte. Sie wurde französisch übersetzt, und auch in Frankreich verbreitet. Zur Abwehr der lautgewordenen Gegenstimmen, welche die schmutzigen alten Lügenverdächtigungen aufzufrischen gewagt hatten, ließ Mendelssohn durch seinen Freund Dr. Herz in Berlin die Schrift des Rabbiners Manasse ben Israel in Amsterdam „Die Rettung der Juden" deutsch übersetzen, er selbst schrieb dazu eine Vorrede, worin er die von den Gegnern vorgebrachten Beschuldigungen zurückwies und von den Grundsätzen der Emanzipation sprach. Die vielen Angriffe gegen die in dieser Vorrede aufgestellten Grundsätze bewogen ihn endlich zur Abfassung einer eigenen ausführlichen Schrift, die unter dem Titel „Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum" im Mai 1783 erschien. Er forderte in derselben die Emanzipation des Gewissens und des Gedankens und bezeichnete die Scheidung von Staat und Kirche als den Anfangspunkt einer neuen Civilisation und einer freiern, politischen Stellung seiner Glaubensgenossen. Klar und faßlich spricht er darauf von der Religion des Judentums, die nur belehren will, und jeden Zwang zurückweist. Vernunft und Freiheit zu ihrem Boden hat.[2]) „Nicht Glaubensvereinigung, keinen Gewissenszwang, sondern Toleranz und Gewissensfreiheit seien die Ziele der staatlichen Gesetze!" Diesem hier schließen wir eine Schilderung seiner Arbeiten an zur Bildung und Hebung seiner Glaubensgenossen. Er verfaßte zunächst eine deutsche Uebersetzung des Pentateuchs, das reine Deutsch derselben sollte die jüdische Jargonsprache in Schule und Haus verdrängen. Zur Verdeutlichung derselben wurden von mehreren Gelehrten hebräische Kommentare, betitelt „Biur", verfaßt, als: zum ersten Buche Moses und einem Teile des zweiten Buches von Salomo Dubno (geb. 1738 gest. 1815); zum dritten Buche von Hartwig Wessely; zum Rest des zweiten Buches und zum vierten und fünften von Mendelssohn selbst und von Herz Homberg und Aron Jaroslav. Mendelssohn übersetzte ferner das Buch der Psalmen, das Buch des Hohenlieds und einige Prophetenstücke, Haftaras (s. d. A.). Auch zu diesen schrieb er hebr. Kommentare. Andere Schriften von ihm waren eine hebr. Zeitschrift „Kehilath Musar" 1750; ein Kommentar zu Maimonides „Miloth Higajon" 1761; mehrere Aufsätze, hebr. und deutsch, in der Zeitschrift „Meassef"; ferner erschienen von ihm zwei Sammlungen Briefe 1792 und 1797. Besonders heben wir noch seine „Morgenstunden" oder „Vorlesungen über das Dasein Gottes" rühmlichst hervor. Moses

[1]) Vergl. Frankl, „Der gerichtliche Beweis", Berlin 1846. S. 498 ff. [2]) Wir verweisen hier über Mehr auf den Artikel: „Religionsphilosophie".

Mendelssohn starb im 57. Lebensjahre, den 5. Januar 1786 und wurde von Juden und Christen tief betrauert.[1]) Seine Freunde und Jünger David Friedländer, Hartwig Wessely, Herz Homberg, Joel Loewe, Aron Wolffsohn aus Halle, Isaak Euchel u. a. m. suchten das Kulturwerk Mendelssohns durch Errichtung von Schulen und Abfassung von Schriften, wenn auch nicht immer und ganz nach dem Vorbilde und der Gesinnung ihres Meisters, fortzusetzen. Mehreres über sein Auftreten als Apologet des Judentums und der Juden, sowie besonders über seine Schriften „Jerusalem“, „Die Morgenstunden“ und die philosophischen Arbeiten in verschiedenen Zeitschriften verweisen wir auf die Artikel „Philosophie und Judentum“ und „Religionsphilosophie, auch „Apologetik und Apologeten“.

Mose Ibn Esra aus Granada, arabisch „Abu Harun Mose“, vollständig: Mose ben Jakob Ibn Esra aus Granada, משה בן יעקב בן עזרא (geb. 1070, gest. 1139). Einer der größten, fruchtbarsten Dichter der Juden Spaniens, ein Mann der mit seiner dichterischen Begabung philosophische Bildung verband und in den jüdischen Wissensfächern heimisch war. Von seiner Jugendgeschichte sind die Nachrichten sehr spärlich. Die Familie Ibn Esra in Granada gehörte zu den vornehmsten Familien Spaniens, sie hielt sich von königlicher Abkunft des davidischen Hauses,[2]) und noch im 16. Jahrhundert existierten Glieder von ihr in Jerusalem.[3]) Der Edelmut und die Freigebigkeit dieser Familie wurde als schönes Zeugnis ihrer hohen Abstammung angesehen.[4]) Sein Vater Jakob Ibn Esra bekleidete unter dem Könige Habus ein staatliches Amt; er hatte vier Söhne, von denen Mose Ibn Esra der geistig begabteste war. Seine Ausbildung besorgte erst sein ältester Bruder Abu Ibrahim Isaak,[5]) später gehörte er zu den Schülern des Isaak Ibn Giat in Lucenna, dessen Vorträge er besuchte. Aus seiner weitern Lebensgeschichte wird erzählt, daß er sich in seine Nichte, die Tochter des genannten Abu Ibrahim Isaak, verliebte und bei ihr auch Gegenliebe fand. Der Bruder, der Vater der Geliebten, gab die Verheiratung nicht zu. Mit erbittertem Herzen verließ bald darauf (gegen 1100) Mose Ibn Esra seine Heimat Granada und wanderte zunächst nach Portugal, dann nach Castilien. Er blieb unverheiratet und verbrachte sein Leben in der Fremde. Seine Geliebte verheiratete der Vater, aber sie bewahrte die Jugendliebe ihrem frühern Erwählten treu im Herzen; sie wohnte nun in Cordova. Liebesgram verzehrte sein Gemüt, er ergab sich der Dichtkunst, für die er Neigung und Talent hatte und fand in ihr Trost und Aufrichtung. Weltliche und religiöse Lieder entströmten nun in Fülle seinem Herzen. Die Fruchtbarkeit seiner Gedichte mit der Mannigfaltigkeit des in denselben angewendeten Versmaßes, besonders auch durch seine Kunst, die hebr. Sprache sich schmiegsam zu gestalten, waren eine schöne Bereicherung der hebr. Poesie. So besitzen wir von ihm einen heitern Liederkranz, „Turschisch“ oder „Anak“, Perlenschnur genannt, mit 1210 Versen in zehn Abteilungen, zu denen noch eine ziemliche Anzahl von Gedichten in dem Divan von Jehuda Halevi (s. d. A.) gehören. In denselben singt er von Wein, Liebe und Freude, nimmt den Anlauf zur Verherrlichung des schwelgerischen Lebens, klagt auch über Treulosigkeit und Freundetrennung; das herannahende Alter giebt ihm Stoff zu jammern u. a. m.[6]) Zahlreicher und tiefergreifender sind seine religiösen Lieder, die in den liturgischen Gebetsammlungen, Pijutim, der verschiedenen Synagogeriten Aufnahme fanden. Seine Bußlieder,

---

[1]) Wir bitten die Nachrufe über seinen Tod und die allgemeine Teilnahme darüber bei Dr. M. Kaiserlings „Moses Mendelssohn“, Leipzig 1862, nachzulesen. [2]) So bei Abraham Ibn Daud über die Familie Ibn Esras in Granada, [3]) Nach R. G. A. des R. Bezalel Aschkenasi N. 19 nennt einen Mose ben Esra dieser Zeit. [4]) So bei Abraham Ibn Daud über die Familie Ibn Esras in Granada. [5]) Nach Edelmanns Einleitungzu Abraham in Ginse Oxford. [6]) Vergl. Leopold Dukes Mose ben Jakob Ibn Esra Altona, 1839.

Selichoths, sind soviel, daß man ihn den Selichothverfasser, „Salcha", nannte.[1]) Rühmlich heben wir noch seine Abhandlung über Rede und Dichtkunst, betitelt: „Unterredung und Erinnerung", oder arabisch „Kitab al Machadera weal Madsakara" hervor, die eine Art Litteraturgeschichte von den poetischen Werken der spanisch-jüdischen Poesie bildet, wo von den Trägern der jüdisch-spanischen Litteratur berichtet wird.[2]) Indessen war der Liebesgram aus seinem Herzen nicht geschwunden. Wieder waren es schwärmerische Verse an einen Freund in seiner Heimat, in denen er Liebesworte seiner Nichte zurief.[3]) Die Folge davon war die Vergrößerung des Bruches seines Bruders mit ihm. Da kam die Nachricht von dem frühen Tode dieser noch immer heißgeliebten Nichte, die ihr Leben für das Dasein eines Kindes opfern mußte. Er dichtete ihr einen Nachruf, in welchem er von der Geliebten ewigen Abschied nimmt.[4]) Von diesem herzzerreißenden Abschiedsliede bringen wir den Schluß in deutscher Uebersetzung:

„„Und glutvoll ist die Brust, das Auge voll Zähren, —
„Bin krank, — und trag' nach Heilung kein Begehren!
„Dir bleib' ich treu, bis um sich kehrt das All!
„Leb' wohl! so lang nur schlägt die Nachtigall!"

Auf dem Totenbette hatte auch sie noch seiner in Liebe gedacht; ihre Worte, die ihm eine heilige Erinnerung waren, brachte er in folgende Verse:

„„Schreib' meinem Oheim auch, der um mich gelitten,
„Verzehrt von heißen Liebesschmerzen Gluten.
„Ein Fremdling, wandert er irr umher,
„Daß tief ihm der Drangsal Wunden bluten,
„Er sucht des Trostes Kelch, nun muß des Leidens
„Zum Rand gefüllter Kelch ihn überfluten".[5])

Nun fühlt er sich von der Sehnsucht nach der Heimat übermannt; er sucht die Gräber seiner Eltern auf und versöhnt sich mit seinen Brüdern. Er spricht diese erwachte Sehnsucht in den Versen eines Gedichtes aus:

„„Mich reißt es hin, die Ruhstatt aufzusuchen,
„Die meine Eltern, meine Freunde gefunden.
„Ich grüße sie, — mein Gruß wird nicht erwidert,
„Wie, ist selbst Elterntreue hingeschwunden?
„Da hör' ich ihre Mahnung, wenn auch lautlos:
„Magst neben uns dir einen Platz erkunden!"[6])

Zuletzt sprechen wir hier noch von seinem Werkchen „Arugath Habosem", ערוגת הבושם. Gewürzbeet, welches von den Grundlehren und Glaubenssätzen der jüdischen Religion, ähnlich dem Werke „Emunoth Wedeoth", אמונות ודעות, des Saadja Gaon, handelt. Dasselbe befindet sich handschriftlich in der Stadtbibliothek in Hamburg, N. 256/6, von dem die hebräische Zeitschrift Zijon II Auszüge brachte. Mehreres siehe „Poesie, hebräische".[7])

---

[1]) Wir bitten über dieselben den lehrreichen Artikel „Mosche ben Esra", משה בן עזרא, in dem Buche Amude Haaboda von Landshut, Berlin 1857, nachzulesen. [2]) Diese Schrift befindet sich als Manuskript in der Bodlejana (Oxford) Codex Huetington N. 599. Ein Auszug davon ist in Sakutos Juchasin unter dem Titel אשכל הכופר Editio Philippowski, London 1857. [3]) Jada Halevi Divan 131. [4]) Siehe darüber S. L. Kaempf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter. [5]) Divan N. 177. Geiger, Jüdische Dichtungen, S. 15, Text S. 5. [6]) Geigers Nachgelassene Schriften III 231. [7]) Zur Litteratur über Moses Ibn Esra nennen wir vor allen die ausführliche, schöne Monographie von L. Dukes „Mose ben Jakob Ibn Esra aus Granada", Altona 1839. Die hebr. Zeitschrift Zijon II, S. 37 und Kerem Chemed. Die Aufsätze Luzzatos, Michael Sachs, die „religiöse Poesie" von S. 68—82, wo die religiöse Poesie des Moses Ibn Esra eine recht schöne poetische Wiedergabe in deutschen Versen gefunden und lesenswert ist; ferner Abraham Geiger, Nachgelassene Schriften III,

Nachmanides oder Nachmani, vollständiger: **Mose ben Nachman**, משה בן נחמן, gekürzt, Ramban, רמבן,[1]) sonst auch: Bonastrück de Porta. Hervorragende gelehrte Persönlichkeit der Juden Spaniens, rabbinische Autorität mit philosophischer Bildung, Arzt, Dichter, Exeget und Kabbalist (geb. um 1195, gest. 1270). I. Jugend, Lehrer, Bildung, Studium und Wissen. Von seiner Jugendgeschichte weiß man, daß er Sprößling einer vornehmen Familie war, wo Wissenschaft, Bildung und Gelehrsamkeit heimisch waren.[2]) Er wurde in Gerona, Catalonien, geboren, weshalb er auch Mose ben Nachman aus Gerundi hieß.[3]) Sein Vater „Nachman“, selbst ein Gelehrter, erkannte früh die ungewöhnliche geistige Begabung seines Sohnes und sorgte für dessen Ausbildung. Zum Lehrer erhielt er R. Jehuda ben Jakar, einem tiefen Talmudforscher. Sein Jugendgenosse war der spätere gelehrte R. Salomo von Montpellier. Ein Vorbild, dem er nacheiferte, hatte er an Alphasi (s. d. A.). Zugleich studierte er Medizin und Philosophie. Von Sprachen verstand er spanisch, arabisch und hebräisch. Er vertiefte sich bald in die Schriften des Maimonides und des Abraham Ibn Esra (s. d. A.), sowie des Salomon Jizchacki, genannt Raschi (s. d. A.),[4]) die er hochschätzte, wenn er auch später in seinem Pentateuchkommentar mehreres von ihren Erklärungen und Angaben bekämpfte. Von Abraham Ibn Esra sagte er: „Gegen ihn habe ich offene Zurechtweisung, aber geheime Liebe“.[5]) Eine schrankenlose Verehrung hatte er für die ältern Halachisten, als für Alphasi und den ältern Simon Kahiro, Verfasser des „Halachoth Gedoloth“, zu deren Verteidigung er eigens Schriften verfaßte, wo die Angriffe der Gegner zurückgewiesen werden.[6]) In der Einleitung seiner Glossen zur Schrift des Maimonides „Sepher Hamizwoth“ sagte er: „Seit meiner Jugend strebe ich darnach, die Alten in Schutz zu nehmen, wovon ich, so lange ich lebe, nicht lassen kann“. Sein Spruch darüber war: „Wer sich in die Lehren der Alten vertieft, trinkt alten Wein“.[7]) Ein weiteres Streben giebt sich in seinen Talmudkommentaren kund, in denen nicht so sehr auf die Feststellung der Halacha, die Bestimmung der religiösen Praxis, sondern auf die Klarlegung der halachischen Angaben im Talmud abgesehen wird. Er giebt daher in denselben nur Chiduschim, Glossen nach Art der Tossaphisten.[8]) Auch die Kabbala (s. d. A.), der sich in seiner Zeit viele Gelehrte, meist Gegner der Philosophie, zuwandten und dieselbe als eine interne jüdische Geheimlehre hielten, wurde ein Gegenstand seines eifrigen Studiums. Eingeführt wurde er in dasselbe von den Kabbalisten R. Esriel ben Menachem und R. Esra von Gerona.[9]) Auch sein Lehrer, R. Juda ben Jakar war ein Kabbalist. Wie weit es Nachmanides in der Kabbala gebracht hat, darüber bitten wir den Artikel „Kabbala“ in Abteilung II, S. 589 nachzulesen. Eine eigene Schrift hat er über „Kabbala“ nicht verfaßt, aber von ihren Lehren spricht er schon andeutungsweise in seinem Pentateuchkommentar und in seinen andern Schriften.[10]) So umfaßte der Kreis seines Wissens und Forschens den ganzen damals den Juden Spaniens

---

S. 228 ff. Graetz, Geschichte VI. Am verdienstvollsten Landshut, „Amude Haaboda“ voce משה בן עזרא, über dessen religiöse Poesie, recht erschöpfend.

[1]) Wo der Buchstabe ר = Rabbi; מ = Mose; ב = ben und נ = Nachman bezeichnet. [2]) Siehe weiter. [3]) Er selbst unterzeichnete sich „Mose ben Nachman aus Gerundi“. [4]) Siehe weiter: „Seine Schriften“. [5]) In der Vorrede zu seinem Pentateuchkommentar heißt es: ועם אברהם בן עזרא תהיה לנו תוכחה מגולה ואהבה בסתרה. [6]) Siehe weiter den Teil „Schriften“ in diesem Artikel. [7]) Nachmanides מלחמות zu Baba bathra III, S. 9. [8]) Siehe weiter. [9]) Siehe „Kabbala“, vergl. auch „Ausführliches über diese zwei in der Monographie des Ramban תולדות הרמבן von M. Rappoport“. Gedruckt in Krakau. [10]) Siehe weiter.

bekannten und von ihnen gepflegten Umfang der Litteratur. Mit dieser Gelehrsamkeit verband er einen edlen, festen Charakter und ein weiches, fein fühlendes Gemüt, beide traten in allem, seinem Thun und Lassen zum Vorschein. II. Auftreten, Thätigkeit, Schriften, Philosophie, Kabbala, Stellungnahme im Kampfe gegen das religionsphilosophische Werk „More Nebuchim", Führer der Verirrten, von Moses ben Maimon. Ausgerüstet mit vielseitigem gründlichen Wissen trat er, abgesehen von seiner schriftstellerischen Wirksamkeit, mehrere mal zur Verteidigung des Judentums und dessen Lehrer öffentlich auf und hatte sich eines sieggekrönten Erfolges zu erfreuen. Das erste Mal war im Jahre 1263, wo er in Barcelona, Spanien, zu einer Disputation mit dem Apostaten (s. d. A.) Fra Pablo Christiani, genannt Fra Paolo, aus Montpellier, dem ersten Missionsprediger zur Bekehrung der Juden, berufen wurde. Im königlichen Schlosse wurde diese Disputation in Gegenwart des Königs und sämtlicher Hofpersönlichkeiten, auch vieler Geistlichen, Ritter nnd Männer aus dem Volke, abgehalten. Dieselbe dauerte mehrere Tage; man disputierte über die Dogmen des Christentums und ihre angebliche Begründung im jüdischem Schrifttume. Wir haben ausführlich über diese Disputation und deren siegreichen Ausgang für Nachmanides in dem Artikel „Disputationen" berichtet und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Sein zweites öffentliches Auftreten war zur Zurückweisung der Angriffe jüdischer Gelehrten auf die Schriften ihrer gelehrten Vorgänger. Alphasi (s. d. A.), eine berühmte rabbinische Persönlichkeit in Lucenna, (1013—1103) hatte daselbst sein verdienstvolles Werk „Halachoth" vollendet und veröffentlicht, es enthielt eine Umarbeitung des ganzen babylonischen Talmuds mit Weglassung der Traktate, die keine Anwendung mehr auf die religiöse Praxis der Gegenwart hatten. Da verfaßte der gelehrte Sarachja Halevi (s. d. A.) gegen dasselbe seine kritische Schrift „Hamaor", die starke Angriffe gegen Alphasis „Halachoth" enthielt, und dessen Autorität zu verringern schien. Nachmanides nahm sich des Angegriffenen an und veröffentlichte gegen den „Hamaor" des Sarachja Halevi zu Gunsten Alphasis eine Gegenschrift, betitelt „Milchamoth", worin er die Angriffe des „Hamaor" zu entkräften und zurückzuweisen suchte. Er schreibt darüber in dem Vorwort zum zweiten Teil des „Milchamoth": „Ich nahm mich des großen Isaak Alphasi an, schon der vielen Angriffe wegen, die fast keine Stelle in seinem Werke unangefochten ließen. Bei der Widerlegung der Angriffe des Serachja Halevi bediente ich mich derselben Methode der scharfen Tonart des Gegners in den Ordnungen von Nesikim und Naschim. Aber ich bereute es bald, sah ein, es sei dies ungeziemend und unterließ es in der Folge. Aber du, mein Leser, glaube nicht, daß alle meine Entgegnungen unerschütterlich seien und dein Zugeständnis erzwingen wollen. Nicht so! Vielmehr weiß jeder Talmudkenner, daß die Erklärer bei streitigen Auffassungen keine absolut gültige Beweise oder Einwände vorzubringen vermögen, da es hier keine zwingenden Beweise wie in der Algebra oder in der Astronomie giebt. Wir können nur die eine oder die andere Ansicht auf Grund der Ueberzeugung der uns scheinenden Beweise vorziehen. So verfährt jeder ehrliche Forscher". Auf gleiche Weise unternahm er die Angriffe des Abraham ben David in Posquiere auf Alphasis genannntes Werk „Halachoth" in seiner zweiten Verteidigungsschrift „Hasechuth", הזכות, zu entkräften.[1]) Eine zweite Verteidigung von ihm war für den Gelehrten Simon Kahiro, Verfasser der Schrift „Halachoth Gedoloth", der die Aufzählung der 613 Ge- und Verbote unternahm und von Maimonides wegen der Mitaufrechnung von rabbinischen Gesetzen unter den biblischen Geboten in seiner Schrift „Sepher Hamizwoth"

[1]) In der Sammlung שבעה עינים, Livorno 1740 und in Alphasi, Wien.

stark angegriffen wurde. Nachmanides versteht diese Aufzählung und Angaben des Simon Kahiro zu rechtfertigen. Endlich trat er als Verteidiger des philosophischen Werkes „More Nebuchim“, Führer der Verirrten, und des „Sepher Hamada“, Buch der Erkenntnis, von Maimonides gegen die Verketzerung derselben durch seine Gegner auf. Wir berichten darüber ausführlich in dem Artikel „Philosophie und Judentum“ und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Nicht minder bedeutend sind seine andern Schriften, von denen wir erst seine Talmudkommentare nennen. Mit gewissem Scharfsinn und großer Belesenheit bemühte er sich, eine lichtvolle Darstellung des Lehrstoffes vieler dunkeln Stellen in den Talmudtraktaten zu geben. Diese Kommentare erstreckten sich auf den größten Teil des Talmuds,[1]) die noch lange nach seinem Tode die Grundlage der talmudischen Studien in Spanien bildeten. Mehrere Talmudtraktate, die von Alphasi in seinem „Halachoth“ keine Aufnahme fanden, als z. B Nedarim, Bechoroth und Challa umarbeitete er zu praktischem, religiösem Zwecke nach dem Muster von Maimonides. So kennt man von Nachmanides Halachoth Nedarim, Bechoroth, Challa. Ebenso verfaßte er eine Schrift von der Behandlung der Toten, betitelt תורת האדם. Eine andere Schrift von ihm, אגרת הקודש, behandelt die Heiligkeit im Eheleben. Die nächst wichtige Schrift von ihm ist sein Vortrag, דרשה den er am Sabbat nach seiner Disputation (s. d. A.) mit Fra Pablo im Jahre 1263 in der Synagoge zu Barcelona hielt. Dieselbe wurde später unter dem Titel תורת ה תמימה mehrere mal gedruckt und zuletzt mit korrektem Texte herausgegeben von Dr. Adolf Jellinek, Prediger in Wien, daselbst 1873. Nachmani bespricht in derselben die Grundlehren des Judentums nach streng talmudische Richtung, mit Beimischung der Annahmen und Lehren der spätern Kabbala (s. d. A.), im Gegensatze zu der philosophischen Richtung der Juden Spaniens. Nicht die Philosophie, das philosophische Denken, sondern das Thatsächliche, die geoffenbarte Lehre und das Gesetz, die Thora, תורה, stellte er dase bst als die Basis alles Wissens auf. „Die Lehre des Ewigen ist vollkommen, sie labt die Seele, das Zeugnis des Ewigen ist glaubhaft, es macht den Thoren weise“. Mit diesem Spruch aus Psalm 119 beginnt seine Rede, dem er den Vers, Psalm 119, 18, „Oeffne, Herr, meine Augen, daß ich die Wunder deiner Lehre, Thora, schaue“, nachfolgen läßt. So bezeichnet er die Prophetie der Propheten als Frucht der Thora. Der Mensch ist das Höchste der Schöpfung. Die Gesetze bezeichnen ihm den sittlichen Wandel. Das Wunder wird als Glaubensnorm aufgestellt, die Annahme der Schöpfung aus nichts, ein Glaubenssatz im Judentume, hat das Wunder zu seiner Grundlage. Zauberei, böse Geister, Dämonen, Geisterbeschwörung, Totenerweckung, das Amulettenwesen, קמיעות, u. a. m., die von der philosophischen Richtung unter den Juden als Trugwerk verlacht werden, hält er als wirkliche Existenzen des unreinen Geistes, רוח הטומאה; ebenso verhält es sich mit den Angaben von „Hölle und Paradies“ in der Agada des Talmuds und des Midrasch u. a. m., so daß das ganze Gebiet der praktischen und theoretischen Kabbala in allen ihren Einzelheiten bei ihm als wahr gelten. Wertvoll ist, was er über „Opfer“ spricht (von S. 23 bis 25), daß dieselben nur Wert haben, wenn der Sünder seine Sünden bekennt und von denselben laßt“. Der Tod des Tieropfers sei ein Symbol seines durch die Sünde verschuldeten Todes.[2]) Recht beherzigenswert ist das, was er über die Speisegesetze spricht; die verbotenen Vögel- und Tiergattungen gehören meistens den Raubtieren an, deren

---

[1]) Den Kommentar zu Aboda Sara erwähnt der Raschba in seinen Responsen N. 53.
[2]) In der Ausgabe von Jellinek S. 23—25 ist diese Darstellung lesenswert. Wir finden hier eine recht vernunftgemäße Darstellung des Opferwesens, klar und deutlich, ohne jede mystische Beimischung.

Genuß eine Blutverunreinigung verursache und dem Menschen unreine Triebe, als Grausamkeit, Verstocktheit u. a. m. zuführe.[1]) Wir übergehen das, was er S. 27—29 von der Mystik, der Zukunft, der Erlösung u. a. m. verkündet. Das Andere dieses Vortrages berühr das Gebiet der Religionsphilosophie und der Mystik, worüber wir auf die Artikel „Philosophie und Judentum", „Religionsphilosophie" und „Kabbala" verweisen. Seine bedeutendste und wertvollste Schrift ist der **Pentateuchkommentar**. Denselben verfaßte er noch im späten Alter, teilweise nach seiner Ankunft in Jerusalem gegen 1268. Wichtig hielt man ihn für die mystische Litteratur (siehe Kabbala), aber nicht darin allein liegt seine Bedeutsamkeit. Uns erscheint zur Klarlegung desselben notwendig, folgendes vorauszuschicken. Die Wiedereinführung der Philosophie in das Judentum durch die jüdischen Denker des Mittelalters (s. Philosophie und Judentum) erhielt durch Moses Maimonides (1134—1204) gleichsam ihren Höhepunkt und hat eine vernunftgemäße Grundlage für das Judentum geschaffen. Alles Vernunftwidrige soll nach ihm nicht zur jüdischen Religion gehören, muß von ihr ausgeschieden werden. So wird der Glaube an Wunder, böse Geister (Dämonen), Zauberei, Totenbeschwörung, Geisterbannung, das Amulettenwesen, קמיעות, die Strafen nach dem Tode, Höllenstrafen u. a. m. als Aberglaube dargestellt, der Engelglaube wird sehr beschränkt, ebenso das Dogma der Auferstehung u. a. m. Stark wird gegen jede Vermenschlichung Gottes geeifert; ebenso soll das Leben in der künftigen Welt, olam haba, rein geistig, fern von allem Irdischen, aufgefaßt und gehalten werden. Die in den biblischen und nachbiblischen Schriften erzählten Wunder werden als auf natürliche Weise geschehen ausgelegt; es giebt im Judentum nichts Mystisches, alles soll und kann durch den Verstand erschlossen werden. Gegen diese Verneinungen und Ausscheidungen protestierte entschieden Nachmanides, die Philosophie mit ihren vernunftgemäßen Schlüssen soll im Judentum nicht die Herrin und Gebieterin, sondern nur die Dienerin sein, welche das geoffenbarte Wort nur einleuchtend zu erklären und vernunftgemäß darzustellen, aber nicht zu sondern und auszuscheiden hat, was sich nicht mit ihr vereinen kann. So werden sämtliche, oben angegebenen Gegenstände, die von Maimonides und den Maimonisten aus dem Judentum ausgeschieden wurden, von Nachmanides wieder rehabilitiert und zur Sache des jüdischen Glaubens gemacht. Aber so sehr er sich damit den Maimonisten abwendet und sich der andern damaligen Partei der streng Talmudisten in Spanien, Frankreich und Deutschland anschließt, so vergißt er nicht, auch ihnen einen Halt zuzurufen, er tritt auch gegen ihren Anthropomorphismus auf, wie sie im buchstäblichen Sinne die im biblischen Schrifttume Gott beigelegten Bezeichnungen seines Wesens, seiner Eigenschaften und Handlungen auffassen und lehren.[2]) In dem Sendschreiben an die französischen Rabbiner sagt er ausdrücklich: „Wir halten den Talmud hoch, aber nicht desto weniger verehren wir Maimonides". Weiter rügt er daselbst den Fehler der französischen Rabbiner, daß sie sich an den Buchstaben der Agada im Talmud anklammern und von der Gottheit sich menschliche Vorstellungen machen, wogegen schon die Geonim (s. d. A.) in ihren Schriften gekämpft und protestiert hatten.[3]) Ferner lautet seine Aeußerung gegen die Angaben der französischen Rabbiner, daß die Gesetze im Pentateuch gleich den Befehlen eines Königs zu halten wären, nach deren Grund man nicht zu forschen habe, daß dem nicht so sei, vielmehr unterliege jedem Gesetze ein höherer Zweck, der nur dem blinden Auge der Menge verborgen sei.[4]) Er geht gegen sie noch weiter und behauptet, daß viele Aussprüche der Agada im Talmud nur als rednerische Metaphern zu halten seien.[5]) Seine Abfassung des Pentateuchkommentars hat daher auch den Zweck, die Richtigkeit dieser seiner Stellung zu den Maimonisten einerseits, und zu den Gegnern derselben, den französischen Rabbinern und den Stocktalmudisten andererseits, zu dokumentieren, genau anzugeben und nachzuweisen, was von den Angaben des Maimonides in seinem Jad Chasaka, Buch

[1]) Jellinek, Nachmani Dissertatio S. 26. [2]) Siehe „Kabbala", „Anthropomorphismus" und „Philosophie und Judentum". [3]) Daselbst, wo dieses Schreiben vollständig gebracht wird. [4]) Nachmani zu קדושים. [5]) S. Nachmanides Disputatio cum Fra Pablo, Constantinopel p. 3a u. 4b.

„Hamada" und in seinem „More Nebuchim", Führer der Verirrten, zu halten sei, und ebenso, was von den Lehren der Gegner angenommen oder verworfen werden soll. Diese speziellen Auseinandersetzungen haben wir ausführlich in den Artikeln „Schriftexegese" und „Religionsphilosophie", auch „Philosophie und Judentum" angegeben, auf die wir hier, um nicht zu wiederholen, verweisen. Wie objektiv er in seinem Pentateuchkommentar verfährt, ergiebt sich schon daraus, daß er die Führer der damaligen religiösen Richtungen des Judentums mit ihren Meinungsverschiedenheiten anführt, ihre Namen ehrenvoll nennt und das, was bei ihm auf keinen Widerspruch stößt, gern gelten läßt. So zitiert er die Aussprüche von Salomo Jizchaki, genannt Raschi, neben den von Moses Maimonides, Abraham Ibn Esra u. a. m. und giebt dann auch dagegen oder dafür seine Meinung ab. Der einfache Wortsinn, den er oft durch Vergleichung des Sprachgebrauchs herausfindet, gilt bei ihm als das Erste, dagegen die Erklärungen des Midrasch und der Mystik als das ihm Folgende. Ein freies Sprachgefühl, verbunden mit einem tiefen Blick, erleichtern ihm, die dunkeln Stellen im Pentateuch aufzuhellen. Neben dem oben angegebenen Zweck dieses Kommentars spricht er in seiner Vorrede zu demselben von einem mehr allgemeinen, praktischen Ziele. Wir lesen darüber: „Ich beabsichtige, den des Studiums Beflissenen, wenn sie durch die Leiden des Exils und des Kummers um den Lebensunterhalt ermüdet sind und am Sabbat und Fest die Abschnitte des Pentateuchs lesen, in diesem Kommentar eine geistige Erholung zu verschaffen". Mehreres darüber, sowie über seinen Kommentar zum Buche Hiob bitten wir in dem Artikel „Schriftexegese" nachzulesen. III. **Reise nach Palästina, Thätigkeit daselbst, Tod, Grab und Trauer.** In den spätern Jahren seines verdienstvollen, thätigen Lebens ergriff auch ihn, wie früher den Dichter und Religionsphilosophen Jehuda Halevi (s. d. A.), die Sehnsucht nach Jerusalem. Im Jahre 1267 wanderte er aus. Der Grund hierzu soll, abgesehen von der innern Sehnsucht, Jerusalem mit eigenen Augen zu sehen und auf der heiligen Stätte zu beten, eine Folge seiner in Barcelona gehaltenen, sieggekrönten Disputation gewesen sein. Der König wollte, daß dieselbe geheim gehalten werde, aber Nachmani veröffentlichte die gehaltene Disputation und versandte sie an die jüdischen Gemeinden Spaniens. Diese That zog ihm die Landesverweisung zu. Im Jahre 1267 wanderte er aus. Zwei Briefe von ihm, die er nach seiner Ankunft an seinen Sohn Nachman geschrieben, haben sich erhalten. Dieselben enthalten eine Schilderung des öden und verwüsteten Zustandes Jerusalems und Palästinas überhaupt. Zugleich giebt er einen tieferschütternden Eindruck, den Land und Stadt auf ihn gemacht haben. „Es segne dich der Herr, mein Sohn Nachman!" beginnt der eine Brief, „In Jerusalem, der heiligen Stadt, schreibe ich diesen Brief, Dank und Preis dem Herrn meines Heils! Ich war so glücklich, hier den 9. Ellel gesund anzulangen, wo ich bis den Tag nach dem Versöhnungsfeste verbleib. Ich gehe von da nach Hebron, der Grabstätte unserer Väter, daselbst zu beten und mir ein Grab zu bestellen. Groß ist die Oede und Verlassenheit, je heiliger die Stätten, desto größer die Verwüstung. Aber trotz der Verwüstung ist es noch immer ein gesegnetes Land. Jerusalem hat 2000 Einwohner, 300 Christen und 2 Juden, 2 Brüder, die Färber sind. Sie halten das Gebet am Sabbat im Hause ab. Auf meine Mahnung suchten sie ein ödes Haus auf, das auf Marmorsäulen gebaut war, und richteten dasselbe zur Synagoge ein. Aus Sichem ließ man die Gesetzesrollen holen. Denn stets kommen Mehrere nach Jerusalem aus Damaskus, Aleppo u. a. O., um das Heiligtum zu sehen und um dasselbe zu trauern".[1] In Jerusalem arbeitete er noch, wie bereits vorstehend angegeben, an der Vollendung seines Pentateuchs. Wenige Jahre darauf, im Jahre 1270, starb er. Sein Grab wird in Kaifa, חיפה, gezeigt. Andere glauben, er sei in der Nähe Jerusalems beerdigt. Die Nachricht von seinem Tode erregte in Spanien und Frankreich tiefe Trauer.

[1] Die Uebersetzung des Briefes ist nach M. Sachs, Die religiöse Poesie der Juden, S. 325, Berlin 1845. Hebräisch sind dieselben abgedruckt in Landshut, Amude Haaboda voce, משה בן נחמן. Auch am Ende seines Pentateuchkommentars ist der Brief von ihm abgedruckt.

Vorwort.

Nach mühevoller Beseitigung der verschiedenen Hindernisse in der Fortsetzung meiner Arbeiten zur Vollendung dieser Real-Encyclopädie bin ich endlich an die Herausgabe des Schlußheftes angelangt. Dasselbe bringt die Fortsetzung der in Supplement V. gegebenen Biographien der ausgezeichneten jüdischen Gelehrten in Europa, Asien und Afrika des Mittelalters bis zum Anbruch der Neuzeit. Von diesen sich hier anschließenden wissenschaftlichen Artikeln sind besonders hervorzuheben: 1. die der von der neuhebräischen Poesie, wo die poetischen Arbeiten der jüdischen Dichter in deutscher Uebersetzung wiedergegeben werden; 2. der Artikel „Philosophie und Judentum“, der von dem Einzug der Philosophie ins Judentum spricht und die gegen sie sich erhobenen Kämpfe schildert, und 3. der Artikel „Religionsphilosophie“, in welchem die verschiedenen Systeme der jüdischen Religionsphilosophen einzeln ihre Darstellung finden. Es gehören hierher die philosophischen Arbeiten der Juden in Alexandrien als: 1. das Buch des Aristeas; 2. des Philosophen Alexander Aristobul und 3. des Philosophen Philo, des Alexandriners. Aus späterer Zeit: a. die von Saadja Gaon; b. Bachja ben Joseph Ibn Pakuda; c. Gabirol, Salomo ben Jehuda; d. Abraham Ibn Esra; e. Joseph ben Zaddik; f. Abraham ben David Halevi, Ibn Daud; g. Maimonides, Moses; h. Levi ben Gerson; i. Chasdai Chrestas; k. Albo Joseph. So möge denn auch dieses Heft seine freundliche Leser und Beurteiler finden.

Der Verfasser.

Strelitz in Mecklb.

Inhalts-Verzeichnis.

N.

Nissi ben Noach, ניסי בן נוח, auch Acha Nissi ben Noach, אחא ניסי בן נוח, Karäer aus Bozra, der in der letzten Hälfte des neunten Jahrhunderts lebte. In seiner Selbstbiographie berichtet er von sich, daß er viele Länder bereist und mehrere Sprachen erlernt hat. In den jüdischen Wissensfächern erfreute er sich des Unterrichts von vielen angesehenen Lehrern. Seine geschichtlich interessanten Angaben sind ferner, daß er in Jerusalem unter den Karäern viele Spaltungen gefunden; er selbst war der Gründer einer neuen Sekte, die mit ihren Lehren und Gesetzen weit über Anan hinausging, was ihm viele Feinde zuzog. Zu seiner Rechtfertigung verfaßte er darauf eine Schrift in hebräischer Sprache, betitelt: „Bitan Hamaskilim", „Palast der Verständigen", auch „Peles Biur Hamizwoth", „Wage zur Erklärung der Gebote". Er ermahnte in derselben, Mischna (s. d. A.) und Talmud (s. d. A.) zu studieren, wahrscheinlich, um den Standpunkt des Karäismus gegenüber dem Rabbinismus besser kennen zu lernen, und ihn zu würdigen zu verstehen. Außerdem mahnte er, daß man sich in die Schrift vertiefe, dabei auch Kenntnis von der Massora (s. d. A.) zu Rate ziehe. Man findet in dieser Schrift eine ausführliche Auslegung des mosaischen Gesetzes, weshalb sie ein Grundbuch des Karäismus, ein Buch der Gebote (Sepher Hamizwoth) bildete. Auch viele Widerlegungen des Rabbinismus finden wir da, sie bildet das erste karäische Buch mit polemischer Tendenz. Es werden daselbst sämtliche Gesetze unter die zehn Gebote auf Sinai rubriziert. Von dieser Schrift, die verloren ging, existiert nur noch die Einleitung.[1]) Dieselbe hat zur Ueberschrift: „Erklärung der zehn Gebote"[2]). Von Bedeutung war seine Wiedereinführung der levitischen Reinheitsgesetze, die bei den Rabbaniten infolge des Aufhörens des Opferkultus außer Kraft getreten waren; er näherte sich damit den Samaritanern, die auch noch diese Gesetze beobachteten. Der Synagoge schrieb er die Heiligkeit des Tempels zu, daher durfte bei ihnen der innere Raum nicht von den Unreinen betreten werden. Die Karäer mieden deshalb auch den Umgang mit den Rabbaniten, die nicht die levitischen Reinheitsgesetze beobachteten. Wir erwähnen noch seine starke Polemik gegen die Stellen der spätern mystischen Agada (s. d. A.), die von Gott und den Engeln in sinnlicher Weise sprechen und Gott selbst menschliche Gestalt und menschliche Eigenschaften beilegen. Mehreres siehe „Karäer".

Nissim ben Jakob Ibn Schahin, ניסים בן יעקב. Vorzüglicher Gelehrter. Zeitgenosse und Amtsbruder des Chananel ben Chuschiel (1005—1055), die

[1]) Abgedruckt in Pinsker, Likute Kadmanoth S. 2—3; das. J. I. S. 37—41.
[2]) Das. II. S. 5.

kollegialisch das Rabbineramt verwalteten und gemeinschaftlich der Talmudschule zu Kairvan vorstanden. Von diesen war ersterer so arm, daß er von Samuel, dem Minister zu Granada in Spanien, unterstützt werden mußte. Zu Lehrern hatte er seinen gelehrten Vater und den eingewanderten Gelehrten Chuschiel, Hauptvorsteher der Talmudschule zu Kairvan. Litterarisch bekannt machte sich Nissim durch seine Abfassung einer Schrift in arabischer Sprache, in der er dunkle Stellen des babylonischen Talmuds durch Parallelstellen aus dem jerusalemischen Talmud oder aus dem Talmud Babli erläuterte und ergänzte. Diese Schrift führt den Titel: „Maphteach“, Schlüssel.[1]) Auch halachische Entscheidungen für das Ritual und das Civilrecht stellte er in einer andern Schrift zusammen, betitelt: „Megillat Setharim“. Eine dritte Schrift von ihm ist ein Commentar zum Pentateuch,[2]) ebenfalls in arabischer Sprache, in welchem er nach saadjanischem Muster (s. Saadja) der vernunftgemäßen Auffassung folgte. Nissim hinterließ keinen Sohn, aber desto mehr sammelten sich zu ihm Jünger aus verschiedenen Gegenden, auch aus Spanien, die später zu den talmudischen Größen gezählt wurden. Mehreres siehe „Chananel ben Chuschiel“. Zur Litteratur nennen wir hier S. L. Rappaport, Biographie des R. Nissim in Biccure Haitim 1832 und Landshut, Amude Haaboda voce R. Nissim.

Nissim ben Ruben, נסים בן ראובן, aus Gerona (Gerundi) (1340—1380), Arzt und bedeutende rabbinische Autorität in Barzelona, die noch zu den ersten und ältesten gezählt wurde. Durch seine Schriften erreichte er eine verdiente Berühmtheit, die oft aufgesucht wurde, so daß Barzelona, wie unter Salomo ben Idereth (s. d. A.), Sitz und Mittelpunkt der jüdischen Wissenschaft wurde. Man rühmte von ihm seine Verstandesklarheit in der Auffassung und Darstellung der verwickeltsten talmudischen Diskussionen, wobei es ihm nicht an Tiefe und Scharfsinn fehlte. Er verfaßte Kommentare zu mehreren Talmudtraktaten und zu Alfasi (s. d. A.), die wegen ihrer lichtvollen Erklärungen berühmt, gerne studiert und benutzt wurden. Auch seine Vorträge, Deraschoth, die er veröffentlichte und unter dem Titel „Zwölf Vorträge des R. Nissim“ bekannt sind, erfreuten sich eines großen Leserkreises und werden heute noch gern gelesen.[3]) Der berühmte Gelehrte Isaak ben Schescheth (s. d. A.) sagt von ihm: „Wollten wir seinen Ruhm verkünden, wir vermögen es nicht, denn unter allen Weisen Israels giebt es nicht seinesgleichen“.[4]) Es sind 14 Traktate im Alfasi, die er kommentierte.[5]) Von seinen Kommentaren zu den Talmudtraktaten sind mehrere gedruckt, aber noch manche blieben als Manuskript in den Bibliotheken.[6]) Seine Responsen sind sehr zahlreich, da er von den Gemeinden des In- und Auslandes fortwährend mit Anfragen über Kultus- und Rechtsachen überhäuft wurde. Von diesen jedoch hat sich kaum der zehnte Teil erhalten; gedruckt sind nur wenig, etwa 77. In den veröffentlichten zwölf Vorträgen bringt er auch die philosophischen Forschungen von Moses Maimonides, Abraham Ibn Esra u. a. m. Er ist ein entschiedener Gegner der Mystik und scheut sich nicht seinen Tadel gegen Nach-

---

[1]) In neuester Zeit wurde sie von Goldenthal, Wien 1847, herausgegeben. [2]) Von dem sich nur geringe Reste erhalten haben. [3]) Dieselben wurden in Prag und Lemberg mehrere mal gedruckt. [4]) Responsen von R Isaak b. Schescheth § 377. אלו באנו לכתוב כל שבחו אין אנו מספיקים כי בכל חכמי ישראל אין ערוך איליו [5]) Nämlich: Sabbath, Pesachim, Taanith, Rosch haschana, Beza, Succa, Megilla, Kethuboth, Gittin, Kidduschin, Schebuoth, Aboda Sara und Cholin. [6]) Gedruckt wurden in Warschau und früher in Dyhrenfurt: zu Sabbath, Rosch haschana, Gittin, Nedarim, Sanhedrin Cholin, Nidda, Baba mezia. Im Manuskript sind noch: zu Pesachim, Beza, Megilla, Taanith, Moed Katon und Baba bathra.

manides auszusprechen, daß er sich von der Kabbala zu weit hinreißen ließ.[1]) Wenn er in den Vorträgen über die Schöpfung philosophische Erklärungen giebt, so bemerkt er ausdrücklich daß dieselben keinen Anteil an den mystischen Angaben der Kabbala über die Schöpfung haben.[2])

P.

Philosophie und Judentum. I. Keine absoluten Gegensätze, Vereinbarkeit derselben, jüdisch-alexandrinische Philosophie, ihr erstes Produkt, Philo der Philosoph deren Repräsentant, seine Abirrungen und Folgen, Gegenstimmen, Reaktion und Verurteilungen. Vernunfterkenntnis und Glaube, Selbstdenken und das geoffenbarte Wort, Forschung und Religion bilden im Judentum keine Gegensätze, die sich ausschließen und bekämpfen, sie sind vereinbar, sollen sich gegenseitig erhellen und aufklären. Den Glauben im Sinne von wahr halten, dessen Wahrheit durch nichts bezeugt zu werden braucht, kennt die jüdische Religion nicht; ihr Glaube an Gott und Offenbarung mit ihren Lehren und Gesetzen ist nicht der sogenannte blinde Glaube oder gar der vernunftwidrige, der der Vernunft zu schweigen gebietet und sie in Fesseln bannt, sondern der, welcher die Zeugen seiner Wahrhaftigkeit mit sich führt, auf die er sich beruft und durch die er erkannt sein will. Es sind dies die Vernunfterkenntnisse, die Verstandesschlüsse, auch die geschichtlichen Thatsachen und die sinnlichen Wahrnehmungen. Es mahnt das Bibelwort: „Dir ist es gezeigt zu erkennen, daß der Ewige Gott ist im Himmel oben, auf der Erde unten, sonst Keiner,“[3]) ferner: „Nur dessen rühme sich, der sich rühmen will, betrachten und mich erkennen“;[4]) „Ihr seid meine Zeugen, erkennet, glaubet und wisset, daß ich es bin, vor mir war kein Gott und nach mir wird keiner sein“.[5]) In voller Zuversicht ruft der Prophet: „Und die Erde wird voll der Erkenntnis Gottes sein, wie Wasser das Meer bedeckt.“[6]) So bringen die biblischen Bücher der dritten Abteilung, der Kethubim, abgerundete religions-philosophische Abhandlungen; es philosophiert das Buch Hiob über den Vergeltungsglauben, die Leiden der Gerechten in ihrem Einklange mit der göttlichen Gerechtigkeit; das Buch Koheleth über die Bestimmung des Menschen, das höchste Gut, die menschliche Unsterblichkeit u. a. m. Auch die Psalmen haben zusammenhängende, ausführliche vernunftgemäße Betrachtungen über verschiedene Themen aus der Glaubens- und Sittenlehre. So spricht Ps. 78 über die Vergeltung; Ps. 139 über die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes; Ps. 73 und 93 von des Frevlers Wohlergehen und der göttlichen Gerechtigkeit; Ps. 90 von der Ewigkeit Gottes; Ps. 147, 148 und 103 von der Weltschöpfung, der Offenbarung Gottes in der Natur und der göttlichen Fürsorge u. a. m. Es ist hier nicht der Ort, diese Philosopheme darzustellen, da wir dies in den betreffenden Artikeln der Abteilung I dieses Werkes gethan haben. Das Eindringen der griechischen Philosophie in das Judentum während des zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina, das Bekannt- und Vertrautwerden der jüdischen Gelehrten mit den Philosophemen der griechischen Weisen war ihnen daher nicht etwas Fremdartiges und wenig Zusagendes, sondern galt bald als das, was sich mit dem Geiste und den Lehren des biblischen Schrifttums vereinigen ließe. Enthält ja die religiöse Idee des

[1]) Nach einem Respons von Isaak ben Scheschet Nr. 167. כי הרבה יותר מדאי תקע עצמו הרמבן להאמין בעניני קבלה. [2]) Vergl. den ersten Vortrag daselbst. [3]) 5. B. Mos. 4. 25. [4]) Jeremia 9. 23. [5]) Jesaia 43. 11. [6]) Daselbst.

Judentums mit ihren Lehren von Gott, Welt, Menschenbestimmung, Volks- und Staatswohl wunderbare Berührungspunkte mit den Angaben der griechischen Philosophie darüber. Es erwachte daher bei den gebildeten Juden Alexandriens und Palästinas der Wunsch, die Lehren und Gesetze ihres heiligen Schrifttums in Einklang mit den Lehren und Anschauungen der griechischen Weisen zu bringen und im Gewande der griechischen Philosophie erscheinen zu lassen. So entstanden die Schriften der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, die in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie einen wichtigen Platz einnehmen. Es gehören hierher die griechische Bibelübersetzung, Septuaginta, das Buch der Weisheit Salomos, die Schriften des Aristeas, nämlich der Brief und sein philosophischer Bibelkommentar, von dem sich nur Bruchstücke erhalten haben, ferner der Bibelkommentar des Philosophen Aristobul, von dem ebenfalls nur Bruchstücke noch existieren; ferner die wertvollen Schriften des Philosophen Philo.[1]) Wir haben von dem Inhalt dieser Schriften in den betreffenden Artikeln einzeln gesprochen und möchten dasselbe hier nicht wiederholen. Ausführliches enthalten die Artikel „Religionsphilosophie" in Abt. II und „Ethik, philosophische" in Supplement I dieser R.-E., wo die religions-philosophischen Leistungen Philos dargestellt werden. Die Vereinbarung der Philosophie mit den Lehren und Gesetzen des Judentums feierte da ihre erste Verwirklichung. Aber diese Arbeit war keine leichte. Zur Verkündigung der Lehren und Gesetze des biblischen Schrifttums nach den Anschauungen der Griechen genügte nicht mehr das einfache Bibelwort; sie mußte in der griechischen Sprech- und Denkweise vorgenommen werden. Es war die Versetzung der reinen Bibellehre mit nichtjüdischen Ideen die Folge davon. So bringen die Schriften der Juden in Alexandrien die Philosopheme der griechischen Weisen, die gegen die Bibellehren verstoßen. Es spricht das Buch der Weisheit Salomos in Kap. 17 von der Schöpfung der Welt aus formlosem Urstoff; Kap. 2. 15 vom menschlichen Leib, daß er Sitz der Sünde, ein Kerker für die Seele sei; Kap. 7. 25. 26 wird die Weisheit als ein Hauch der Gotteskraft, ein Ausfluß des Allmächtigen dargestellt, die Alles schafft, Alles regiert und leitet, eine Beisitzerin auf Gottesthron ist; Kap. 8. 20 hat die Lehre von der Präexistenz der Seele.[2]) Es sind dies Ideen und Lehren der platonischen Philosophie, die sich mit den Angaben des biblischen Schrifttums darüber nicht vereinigen lassen. Ebenso waren es die allegorischen, symbolischen Deutungen der Gesetze in den Schriften des Aristeas und Aristobul, welche eine Vernachlässigung der Gesetzesvollziehung (s. d. A.) zur Folge hatten. Es genüge, meinten Viele, die Idee des Gesetzes nach seiner allegorischen Deutung in sich aufzunehmen und bedarf nicht die leibliche Vollziehung desselben. Philo (s. d. A.) tritt zwar polemisch gegen solches Verfahren auf und dringt auf die Aufrechthaltung der Gesetzesvollziehung[3]), aber nichts desto weniger fanden auch in seine Schriften die Philosopheme Platos und anderer griechischen Weisen Aufnahme, die gegen die Bibellehren verstießen. Es wird in denselben die Weisheit zum Logos, der Gott gleich gehalten wird.[4]) Er soll der Leiter der Patriarchen, der Führer Mosis und des israelitischen Volkes gewesen sein.[5]) Philos andere Abweichungen von der Bibellehre sind seine Annahmen von Mittelwesen zwischen Gott und Welt; ferner seine Angabe, daß die Gottähnlichkeit des Menschen sich auf den Logos

---

[1]) Wir bitten über dieselben die betreffenden Artikel in Abt. II dieser R.-E. nachzulesen. [2]) Siehe „Seele". [3]) Siehe darüber die Artikel „Philo" und „Religionsphilosophie" in Abt. II dieser R.-E. [4]) Die Stellen darüber hat Siegfrieds Schrift „Philo der Alexandriner" S. 222. [5]) Vergl. darüber Grossmann De Logo S. 64.

beziehe;[1]) Gott wird ferner, wie bei Plato, nur als Weltbildner, aber nicht als Weltschöpfer, wie in der Bibel, bezeichnet.[2]) Gott habe nach ihm die Welt aus einem vorgefundenen Urstoff gebildet. Ferner führten auch seine allegorisch-symbolische Gesetzesdeutungen zur Gesetzesvernachlässigung. Auch seine Symbolisierung der geschichtlichen Personen in den biblischen Berichten war für den Glauben an ihre wirkliche Existenz schädlich. Dieser Vorgang hat bei den jüdischen Gelehrten in Palästina eine starke Reaktion gegen alles Philosophieren hervorgerufen. Es mahnte der Synhedrialpräsident Abtaljon (63—35): „Ihr Weisen, seid vorsichtig mit euren Worten, vielleicht verschuldet ihr Exil, ihr werdet nach einem Orte von bösen Wassern (Irrlehren) verbannt,[3]) es trinken die Schüler nach euch mit Durst eure Lehren und sie kommen um (sie verfallen den Irrlehren), es wird durch sie der Name Gottes entweiht.“[4]) Andere Gegenrufe aus dieser Zeit hat das äthiopische Henochbuch. Wir lesen daselbst: „Wehe euch, die ihr Lügen redet und Frevelworte niederschreibt; sie verzeichnen ihre Lügen, damit man sie höre und nicht vergesse“.[5]) An mehreren Stellen wird über das griechische Gift geklagt, das in die Schriften gedrungen.[6]) Es wurden die Schriften der alexandrinischen Schule als libri externi, ספרים חצונים, als außerhalb des Judentums stehende Schriften bezeichnet, die aus dem Judentum gewiesen wurden.[7]) Gegen die Weise der alexandrinischen-jüdischen Gelehrten Gründe der Gesetze aufzusuchen und anzugeben sprach der Synhedrialpräsident R. Jochanan b. Sakai; er rief bei ihrer Frage über den Grund des Gesetzes der Reinigung durch die Asche von der verbrannten roten Kuh seinen Schülern zu: „Wisset, nicht das Wasser reinigt, auch nicht der Tote verunreinigt, aber ein göttliches Gesetz befiehlt es, über dessen Grund wir nicht nachzuforschen haben.“[8]) Eine andere Maßregel war gegen die Verneinung der philonischen Auffassung der Gesetze, welche die Liebe Gottes zu ihrem Grunde haben sollen, nämlich der Gesetze in 3. Mos. 23. 27, das Neugeborene des Viehes nicht vor acht Tagen zu schlachten; 3. M. 22. 28 nicht das Junge mit seinem Erzeuger an einem Tage zu töten; 5. M. 22. 5 nicht die Vogelmutter mit ihren Küchlein mitzunehmen. Wir lesen darüber in Mischna: Wer da spricht: „Gott, über ein Vogelnest erbarmst du dich und nur wegen des Guten sei dein Name gedacht,“ dem heiße man schweigen.[9]) Hierzu bemerkt ein Lehrer des 3. Jahrh. R. Sebid: „Weil dadurch Gottes Eigenschaften nur Liebe und Barmherzigkeit werden, zu denen doch auch die strenge Gerechtigkeit gehört.“[10]) Wundern wir uns daher nicht, wenn im Laufe der Jahrhunderte fast das ganze Schrifttum der alexandrinischen Juden aus der Mitte der Judenheit geschwunden war und sich nur noch in den gelehrten Kreisen der Bekenner des Christentums erhalten hat. Die Kirchenväter fanden in ihnen die Bausteine zur Aufführung des geistigen Baues der christlichen Kirche, sie haben sie daher durch Abschriften und Zitate vom Untergange gerettet. Von den Juden, wenn wir von den wenigen Zitaten in dem talmudischen Schrifttum absehen, war viel später der gelehrte Asaria de Rossi, 1514—1578 (s. d. A.), der Erste, der die Schriften Philos in den Bibliotheken aufsuchte und von ihnen mehreres hebräisch übersetzte und sie so seinen Glaubensgenossen wieder zuführte.

---

[1]) Siehe darüber Abt I, Artikel „Gottähnlichkeit“. [2]) Siehe darüber den Artikel „Religionsphilosophie“ in Abt. II S. 990, Anmerkung 21 und 22. [3]) Der Sprecher ist Abtaljon (s d. A), der nach Alexandrien sich flüchten mußte. [4]) Aboth I, 10 11 [5]) Henochbuch, Kap 94 5; 98. 15; 99. 14; 104 10. [6]) Das. Kap. 98 15. [7]) Vergl. darüber den Artikel „Apokryphen“ in Abt II dieser R.-E. S. 68, Anmerkung 4 und S 69 das., Anmerkung 1. [8]) Siehe den Artikel „Jochanan ben Sakai in dieser R.-E [9]) Berachoth S. 33. Mehreres siehe den Artikel „Barmherzigkeit Gottes“, „Griechentum“ und „Religionsphilosophie“. [10]) Megilla S. 25. Mehreres siehe Berachoth S. 34 und den Artikel „Gründe des Gesetzes“.



So war die Philosophie aus der Mitte der Judenheit völlig geschwunden. Noch der bedeutende Gelehrte Hai Gaon in Pumbadita (969—1038), wenn er auch dem Studium der Philosophie nicht fern blieb und ihr Schrifttum in arabischer Darstellung kennen lernte, fürchtete ihren schädlichen Einfluß, er warnte vor ihr und sagte, sie verwirre und schwäche den Glauben.[1] „Der einzige Weg", schreibt er an Samuel Hanagid (s. d. A.), „der zur Gottesfurcht und zu einem frommen Lebenswandel führe, ist die Beschäftigung mit der Mischna und dem Talmud, aber jene Weisheit (die Philosophie) verwirrt und lenkt von der Vollziehung der Gebote ab. Will dir jemand einreden, die philosophischen Studien führen zur wahren Gotteserkenntnis und Gottesverehrung, traue ihm nicht! Das habe sich in Bagdad gezeigt, die Philosophie habe ihre Jünger zu Zweiflern gemacht."[2] Dafür empfahl er das Studium der Naturwissenschaft, der Heilkunde u. a. m.[3] Ein Wiedererwachen des philosophischen Geistes unter den Juden geschah trotz alledem im 10. Jahrhundert wieder. Das Verdienst davon fällt dem Schuloberhaupt in Sura, dem hochgelehrten Saadja Gaon (geb. 892, gest. 942, s. d. A.), zu. Der damals erregten philosophischen Strömung bei den arabischen Gelehrten, die durch das Studium der arabisch übersetzten philosophischen Schriften der alten Weisen Griechenlands eintrat, vermochten sich auch die in ihrer Mitte wohnenden gebildeten Juden nicht zu erwehren. Es entwickelte sich eine arabisch-griechische Philosophie, die bei den Bekennern des jüdischen Glaubens das Verlangen weckte, das Studium derselben auch bei ihnen Eingang zu verschaffen. Der Mann, der hierzu berufen schien, war, wie schon erwähnt, kein anderer als Saadja Gaon (s. d. A.). Er gehörte zu den Ersten, die das Judentum wissenschaftlich zu behandeln strebten, um eine Wissenschaft des Judentums zu begründen; zu den Ersten, die ihre Schriften arabisch abfaßten; zu den Ersten, welche die Weltanschauung in Bibel und Talmud in philosophischer Denk- und Anschauungsweise wiedergaben und dadurch die Grundlage einer Religionsphilosophie (s. d. A.) des Judentums schufen. II. Wiedereinzug der Philosophie, Modus ihrer Wiederaufnahme. Von den Klagen des Hai Gaon (s. d. A.) über den verderblichen Einfluß der Philosophie auf das religiöse Leben und seine Abmahnung vom Studium desselben, sprachen wir schon oben. Früher vor ihm war es das talmudische Schrifttum, das Gegenstimmen der ersten jüdischen Gelehrten bringt, die sich damals gegen den Einzug der alexandrinischen Philosophie unter die Juden erhoben. Man nannte ihre Bücher „Externe Schriften", ספרים חצונים, die aus dem Judentum gewiesenen Schriften, deren Studium nach dem Ausspruche des Gesetzeslehrers R. Akiba die Bekenner des jüdischen Glaubens um die künftige Seligkeit bringt. Wie konnte da später von der Wiederaufnahme philosophischer Studien bei den jüdischen Gelehrten die Rede sein? Saadja Gaon hat die Lösung dieses Rätsels gegeben. Er stellte einen Modus auf, wie Philosophie mit der Religion des Judentums zu vereinbaren sei. Gegenüber den Schwachsinnigen, so nannte er die Gegner jeder philosophischen Forschung, erklärte er „die philosophische Beleuchtung des Judentums sei zur Befestigung des Glaubens nicht nur gestattet, sondern auch eine Pflicht".[4] Einen Widerspruch zwischen den Religionswahrheiten der Schrift und den Ideen der reinen Vernunfterkenntnis kann es nicht geben. Wo sich dennoch derselbe zeigen sollte, ist er nur scheinbar, der sich bei tieferm Nachdenken bald beseitigen lasse. Im Not-

---

[1]) Vergleiche Geiger, Jüdische Zeitschrift 1862 S. 208 ff. [2]) Vergleiche Weiss, Tradition V S. 180—181, Anmerkung 9. [3]) So in seinem Lehrgedicht מוסר השכל Vers 162. [4]) Vergleiche die Vorrede Saadjas zu seinem Buche „Emunoth Wedeoth", worauf er den Spruch von Ijob 34. 4 und aus Jesaia 9. 28 bezieht.

falle greife man zu einer Umdeutung oder bildlichen Auffassung der betreffenden Schriftstelle".[1]) Im allgemeinen stellte er folgende Erkenntnisquellen auf, die unabweisbar beachtet werden sollen: 1. die sinnliche Wahrnehmung; 2. die Vernunfterkenntnis; 3. die logische Nötigung und 4. der Inhalt der heiligen Schrift mit den Angaben der wahrhaften Tradition.[2]) Bei dem Widerspruch mit einem derselben soll eine Umdeutung der betreffenden Schriftstelle vorgenommen werden. Doch soll man sich vor einem vorschnellen Urteil bei der Vernunfterkenntnis in acht nehmen. Ferner warnte er vor dem Gebrauch der allegorischen Auslegung bei den Gesetzen und Geschichtserzählungen in der Schrift, da diese leicht eine Nichtbeachtung oder gar eine Aufhebnng der Gesetzesvollziehung,[3]) auch eine Vernichtung des Glaubens an die wirkliche Existenz geschichtlicher Personen in den Schrifterzählungen zur Folge haben könnte. Die vermenschlichenden Ausdrücke und Bezeichnungen von Gott in der Schrift sollen durch Substituierung passenderer Angaben oder durch Erklärung, die jede Vermenschlichung Gottes fern halten, aufgehoben werden. Saadja greift bei dem in der Schrift angegebenen Wundern, um sie vernunftgemäß darzustellen, zu Umdeutungen, die mehr der Vernunft entsprechen. So sagt er in Bezug auf 1. Mos. 3. 1 die Reden der Schlange und auf 4. Mos. 22. 28 das Sprechen der Eselin, daß es ein Engel gewesen, der gesprochen habe.[4]) Saadja hat ferner zum Nachweis der Einheit des vernunftgemäßen Denkens mit den Lehren der Schrift die Aufstellung eines philosophischen Gedankens stets mit einer Schriftstelle belegt. So hat er der Philosophie wieder eine Heimstätte im Judentume gegründet, deren Studium darauf die bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit und in den Jahrhunderten nach ihm sich zuwendeten. Saadja verstand in seinem Buche „Emunoth Wedeoth" ein philosophisches Lehrgebäude von der Religion des Judentums aufzuführen, das den Gedankeninhalt desselben in philosophischer Auffassung darstellte und in Einklang mit der Zeitphilosophie brachte, ohne dessen Originalität und Selbständigkeit Abbruch zu thun.[5]) So hörte der Kampf gegen die Philosophie innerhalb des Judentums auf. Zwei Jahrhunderte, von Saadja bis zum Tode Moses Maimonides (s. d. A.) (892 bis 1204) galten in den Schriften und in den Studien der jüdischen Gelehrten Spaniens und der Provence Philosophie und Judentum als die zwei vereinten Geistesmächte, die sich gegenseitig erklärten und ergänzten. Erst nach dem Tode Moses Maimonides, der sich freier in seiner philosophischen Auffassung und Darstellung der Lehren und Gesetze des Judentums bewegte und über die von Saadja aufgestellten Grundbedingungen der Vereinbarkeit der Philosophie mit dem Judentum hinausging,[6]) erhoben sich unter mehreren jüdischen Gelehrten Spaniens und Nordfrankreichs bald wieder Gegenstimmen gegen das Studium der Philosophie und der religionsphilosophischen Schriften Moses Maimonides. Ein mehrjähriger Kampf zwischen den Anhängern und Gegnern der maimonischen Lehren und Schriften entwickelte sich, der verhängnisvoll endete. Wir gehen jetzt zur Geschichte desselben über. III. **Freiere Gestaltung der philosophischen Auffassung und Darstellung des Judentums durch Moses Maimoni, Kampf gegen dieselbe, Gegenkämpfe und endlicher Sieg.** Wir unterscheiden in der Geschichte dieses Kampfes vier Perioden, zu deren Schilderung wir jetzt übergehen. Periode I. Dieselbe

---

[1]) Daselbst § 11. Hierzu in Emunoth Wedeoth II. 4; IX. 183. [2]) In Bezug auf die erste nennt er Psalm 115. 5—7; die zweite Spr. Sal. 8. 7; die dritte Ijob IV 4 und 24 25. [3]) Siehe „Vollziehung des Gesetzes" und „Allegorische Auslegung". [4]) Vergl. darüber den Pentateuchkommentar von Ibn Esra zu 1. Mos 3 1. [5]) Siehe mehr darüber in dem Artikel „Religionsphilosophie" in diesem Supplement. [6]) Daselbst.

begann im 12. Jahrhundert noch während der Lebenszeit Maimonis. Die Männer, die hier als Kämpfer auftraten, waren: 1. Abraham ben David in Posquiers (1125—1198);[1] 2. Meir ben Todros Halevi Abulafia, Rabbiner in Toledo (1180—1245) und 3. der Arzt Juda Alfachar, ebenfalls in Toledo (im 12. Jahrh.), hervorragende Gelehrte von philosophischer Bildung und jüdisch-theologischem Wissen, die sich einer weiten Verehrung unter den Juden erfreuten. Ihre Angriffe erstreckten sich erst auf mehrere Paragraphen des in seinem hebr. abgefaßten Gesetzeskodex, betitelt „Jad Chasaka“, Starke Hand, auch „Mischna Thora“, Wiederholung des Gesetzes, speziell auf den philosophisch gehaltenen ersten Teil desselben, „Sepher Hamadda“, das Buch der Erkenntnis. Sein philosophisches Werk „More Nebuchim“, Führer der Verirrten, das ursprünglich in arabischer Sprache abgefaßt war, aber später von Samuel Ibn Tibbon hebräisch übersetzt wurde, war zur Zeit nicht sehr verbreitet, wohl auch noch nicht in ihren Händen, es hätte ihnen einen größern Stoff zur Polemik liefern können. Abraham ben David, der erste oben, schrieb kritische Bemerkungen zu Maimonis Gesetzeskodex. Wir nennen von denselben: a) seine Bemerkung zu § 1 und 2, Absch. 8 von Halachoth Theschuba. Daselbst lehrte Maimoni über die Fortdauer des Menschen nach dem Tode, die Unsterblichkeit, im Jenseits: „In der künftigen Welt giebt es weder Körper, noch Leibliches, die Seelen der Gerechten sind da körperlos gleich den Engeln“ u. s. w. Abraham b. D. bemerkt dagegen: „Die Worte dieses Mannes scheinen sich dem zu nähern, der da sagt: „Es giebt keine Auferstehung für die Körper, sondern nur für die Seelen“. So wahr ich lebe, das ist nicht die Meinung unserer Weisen, die deutlich lehren: „Die Gerechten werden in ihren Gewändern auferstehen;“[2]) b) eine zweite Bemerkung von ihm ist die in § 7, Abschn. 3 daselbst, wo Maimoni auch diejenigen zu den Ketzern, Minin, zählt, welche sich Gott in körperlicher Gestalt denken, wogegen Abraham ben David schreibt: „Weshalb nennt er einen solchen Glaubensgenossen Ketzer, Min, gab es doch Größere und Bessere, die solcher Darstellung Gottes anhingen, da auch biblische Verse Gott so bezeichnen! Ebenso stellt auch die Agada im Talmud Bezeichnungen von Gott auf, welche Grund solcher Verirrungen sind.“ Eine dritte Bemerkung von ihm ist zu § 8 daselbst, wo Maimoni ausdrücklich lehrt: „Das Jenseits unter dem Namen „Künftige Welt“, olam haba, ist nicht die Welt, die erst kommen wird, sondern die schon da ist, bestimmt für das Fortleben der Seelen der Frommen nach ihrem Tode.“ Dagegen schreibt wieder dieser Kritiker: „Das klingt der Annahme ähnlich, daß die Welt nicht untergehen, sondern ewig dauern werde, es ist dies eine Leugnung der jüdischen Lehre, daß die Welt vergehen und Gott eine andere schaffen werde.“ Der zweite Gegner Maimonis, Meir Todros Halevi, polemisierte in einem Schreiben an die Gelehrten Lünels gegen die Angaben Maimonis von der „künftigen Welt“, olam haba, und von dem Dogma der Auferstehung, was jedoch daselbst keine Beachtung fand. Die dortigen Gelehrten, David Kimchi (s. d. A.) und Aron ben Meschullam, wiesen ihn ab; sie rechtfertigten die angegebenen, angegriffenen Stellen im Buche „Hamadda“ und schrieben ihm, wie er als Unreifer es wage, gegen Maimoni, den größten der Zeit, aufzutreten. Ein Dichter dieser Zeit, schrieb darüber:

„Ihr fragt, warum er „Leuchte“, Meir, heißt,
Da er das Licht gering doch schätze!

[1]) Siehe den Artikel „Abraham ben David“ in Supplement V. [2]) Maimoni nimmt eine Auferstehung oder Wiederbelebung der Toten für das Messiasreich an, von der das Fortleben des Menschen nach dem Tode im Jenseits, olam haba, ein anderes unterschieden wird, als nur für die Seele. Vergl. darüber Maimonis Abhandlung über תחיית המתים.

Nennt man ja Dämmerung auch Zwielicht:
Die Sprache liebt die Gegensätze."[1])

Von dem Dritten, dem Arzt Juda Alfachar, sprechen wir in der dritten Periode. Maimoni hat von diesen Angriffen nichts erfahren, er hätte gewiß zu denselben nicht geschwiegen! So verlief der Kampf in dieser Epoche im ganzen ohne weitere schwere Folgen, es wurden diese Abweichungen Maimonis noch als keine Ketzerei ausgeschrien, die Hochachtung vor seiner Gelehrsamkeit ließ derartige Verdammung noch nicht zu, aber anders gestaltete es sich in der zweiten Periode vom Jahre 1233 bis 1234. Es waren die Jahre nach Maimonis Tod, wo der Kampf gegen seine Schriften heftiger wurde und bedeutendere Dimensionen annahm. Sein philosophisches Werk, das von Samuel ben Juda Ibn Tibbon aus dem Arabischem hebräisch übersetzt wurde, fand bei den jüdischen Gelehrten eine ungeahnte schnelle und weite Verbreitung. Strenggläubige und Männer freierer Richtung, alle lasen und studierten dasselbe, aber verschieden war das Urteil über seinen Inhalt. Erstere hielten die Lehren und Angaben desselben als gegen die bisherigen Schriftdeutungen, Lehren und Anschauungen im Judentume, welche aus der wörtlichen Auffassung und Deutung der Aussprüche der biblischen Schriften und der Agada (s. d. A.) im talmudischen Schrifttume hervorgingen. Dagegen waren die Andern für die Lehren und Deutungen Maimonis im „More Nebuchim" und im „Madda" so sehr eingenommen, daß sie diese Schriften als einen wahren Lichtquell für die Religion des Judentums betrachteten. Die Gegner in dieser zweiten Kampfesepoche waren: 1. der gelehrte Rabbiner Salomo in Montpellier, ein Mann, der der buchstäblichen Auffassung der Aussprüche der Bibel und der talmudischen Agada ergeben war; 2. Jona ben Abraham, Rabbiner in Girondi; 3. David ben Saul, ein Jünger des genannten Rabbiners Salomo in Montpellier; 4. der schon oben genannte Juda Alfachar, Arzt in Toledo; 5. Meir Abulafia Halevi und 6. Meschullam ben Salomo En Vidas Dechiera. Moses Maimonides hat gleich Philo in Alexandrien (s. d. A.), die Vereinbarkeit der Philosophie mit den Lehren und Gesetzen des Judentums in seinen Schriften nachgewiesen und die Vernunfterkenntnis mit ihren Schlüssen zur Beleuchtung und Aufklärung der verschiedenen Themen des religiösen jüdischen Schrifttums aufgestellt, wobei er jedoch nicht immer die Grenzen, innerhalb derselben dies möglich gewesen, beachtete, was zu Mißdeutungen und spätern Verwicklungen führte und einen mehrjährigen, verhängnisvollen Kampf zwischen den Maimonisten, den Anhängern seiner Lehren, und den Gegnern derselben, den Antimaimonisten, heraufbeschwor. Die Aeußerungen und Lehren Maimonis, die von den Gegnern beanstandet und als von der Auffassung in Bibel und Talmud abweichend bezeichnet wurden, waren unter andern: 1. daß er bei der Annahme der biblischen Lehre von der Schöpfung aus Nichts ausdrücklich bemerkte, seine Ueberzeugung davon beruhe hauptsächlich auf der Unzulänglichkeit der philosophischen Gegenbeweise, aber wenn die Philosophie einen überwiegenden Grund dagegen aufstellen könnte, würde auch er sich der philosophischen Angabe darüber zuwenden. Damit machte er die Philosophie zur Herrin über die Bibellehre, der sie sich zu unterordnen habe;[2]) 2. suchte er die in der Bibel erzählten Wunder natürlich zu erklären; das Wunder, lehrte er, sei keine Störung der Naturgesetze. Es war dies ein Verstoß gegen seine eigene Lehre von der Vorweltlichkeit Gottes und dessen Allmacht, auch die von ihm geschaffenen Naturgesetze ändern zu können; 3. erklärte er die Prophetie nicht im Sinne eines Verkehrs mit Gott, sondern hielt dieselbe als seelische Vorgänge,

---

[1]) Der Brief ist in dem Buche טעם זקנים S. 66—70 abgedruckt. [2]) Siehe weiter.

Wirkungen einer erregten Phantasie, auch als Traumerscheinungen, und erklärte die dagegen scheinenden biblischen Angaben als menschliche Redeweise, Anthropophormismen; 4. kennt er die Unsterblichkeit oder das Fortleben des Menschen nach dem Tode nur für die Seele im Jenseits gegen die talmudische Angabe derselben, daß sie in der Welt der Zukunft, olam haba, nach der Auferstehung, für beide, für den Körper und die Seele in ihrer Wiedervereinigung sei; 5. versetzte er die Auferstehung der Toten in die Messiaszeit, wo die Auferstandenen nach einer gewissen Zeit wieder sterben werden;[1]) 6. lehrte er, daß die Seelen nach ihrem Scheiden aus dem Körper in den Urgeist wieder einkehren, sie gehen daselbst auf und verschwinden, also nichts von Hölle und Höllenstrafen für die Seele des Sünders und von einem Paradiese für die Frommen; 7. bezeichnet er die Engel als Sphärengeister, die dem menschlichen Auge unsichtbar sind, was gegen die biblischen und talmudischen Angaben von Engeln und ihrer Thätigkeit unter den Menschen verstößt.[2]) Am meisten wurden seine Angaben von den Gründen des Gesetzes angegriffen; man berief sich auf die Aussprüche der meisten Gesetzeslehrer, Tanaim und Amoraim, die jeder Angabe von Gründen des Gesetzes (s. Gründe des Gesetzes) abgeneigt waren.[3]) Sehr anstößig erschien ihnen, was er im Buche „More" über das Opfer sagt; auch daß er den Dämonenglauben völlig in Abrede stellt u. a. m. Auch seine Behandlung der Agada (s. d. A.) mißfiel, deren Aussprüche von ihm bald völlig verworfen, bald umgedeutet werden. Diese ihre Angriffe gegen den Inhalt der Maimonis-Schriften wurden in mehreren polemischen Gedichten zusammengestellt und verbreitet. Wir bringen von denselben die bekanntesten und verbreitesten in deutscher Uebertragung:

I. Weh' über die Frechen,
Die wagen zu sprechen,
Die heilige Schrift sei Traumgesicht nur.

Es sei nicht gewesen,
Wie wir darin lesen,
Da sei man Geheimnissen auf der Spur.

Und gar bei dem Wunder
Macht's der Ketzer noch bunter,
Er glaubt nur, was die Erfahrung ihn lehrt.

Charisi, der ist auch
Mit Schuld an dem Mißbrauch,
Der werde zum Schimpf und wie Kot weggekehrt.

Wo Jener verletzt
Hat er's übersetzt
Mit seinem grübelnden, seichten Verstand.

Er will es nicht glauben,
Auch den Glauben uns rauben,
Daß einst die Sonne dem Gorion stand.[4])

[1]) Siehe weiter darüber. [2]) Maimonides suchte allerdings diese Bibelstellen zu erklären. [3]) Siehe den Artikel „Gründe des Gesetzes". [4]) Vergl. Gemara Taanith S. 19b, auch S. 20 a, wo es heißt, daß die Sonne nach ihrem Untergange dem Gorion wieder aufstrahlte.

Drum weise ihn weg,
Will er führen den Weg.

Dämonische Wesen
Sind dennoch gewesen,
Joseph und Temalion den Alten bekannt.[1])

Drum weise ihn weg,
Will er führen den Weg
Und halte dich fern vom logischen Schluß.

Was den Worten der Frommen
Im Madda entnommen,
Das magst du ergreifen, das bietet Genuß.

Was mehr ist von Uebeln,
Zumal das Grübeln,
Ob Gott ist ein Körper, ob geistig, ob Bild.

Mir g'nügt, daß er ist,
Daß er lenkt und mißt.
Verborgen sein Sitz, doch mein Schöpfer, mein Schild.[2])

II. Ich brüte und sinne
Weiß noch immer nicht, was ich beginne.
O „Führer", du willst Wunderthat entfernen,
Wie willst du alle Weissagungen denn deuten?
Du löstest einen Ring aus meiner Kette,
Die Kette riß, die Perlen sich zerstreuten.
Wie er von Bileams Eselin, die Rede,
Die Engel Abraham erschienen, abschätzt
Daß diese Engel zu Staubgebornen
Gesellt, wer will's zu leugnen sich erkühnen?
Des Tempels Räucherwerk sollt' üble Dünste
Zerstreuen? Wie kläglich! Sag' hast du's verkündet?
Warum verboten Kleiderstoffe Mischung,
Der Schwager-Ehe-Erlaubnis uns er gründet —
Der Opfer Sühnekraft bleibt dir verborgen,
Was du darin ergrübelt, ungenügend;
Des heiligen Gebot ist's ihre Weihe
So, weiser Mann, hast Viele du verführt
Der sonst du so Vortreffliches geschrieben
Daß Tote durch Propheten-Wort belelebet
Verspotten sie, nur Scheintod deucht's ihnen.[3])

Von den oben angegebenen Gegnern Maimonis waren es die drei ersten, die sich zur Verhängung eines Bannes über Maimonis Schriften: „Hamadda" und „More Nebuchim" vereinigten; es sollten sämtliche Abschriften von demselben verbrannt werden. Der Bann wurde wirklich ausgesprochen. Zur Bekräftigung

---

[1]) Vergl. Erubin S. 43a u. Meilach S. 17b. Hierzu den Artikel „Dämonen" in Abt. I dieser R.-E. [2]) Geiger, Jüdische Dichtungen, Leipzig 1856. Das. S 25 der hebr. Text: אנשי מינות. [3]) Das. und hebr. Text S. 25—26. יהגו מזימותי.

desselben wurden auch die Rabbiner von Nordfrankreich, an die sich Salomo gewandt hatte, aufgefordert, dem Banne durch ihre Unterschriften beizutreten. Mehrere von ihnen kamen der Aufforderung nach und unterschrieben den Bannausspruch. Aber bald traten diesem Treiben die begeisterten Anhänger Maimonis in Spanien und der Provence entgegen und entwickelten eine bewundernswürdige Thätigkeit. Samuel ben Abraham Saporta wendete sich in einem Schreiben direkt an die französischen Rabbiner, die dem Bann beigetreten waren, und machte ihnen darüber heftige Vorwürfe. Sie hätten doch zuvor den Inhalt dieser Schriften Maimonis kennen lernen und jedes dagegen Vorgebrachte einzeln prüfen sollen! „Aber ihr scheint von dem Inhalt derselben gar keine Kenntnis zu haben, da eure Studien ausschließlich der Halacha (s. d. A.) zugewandt sind. Wie konntet ihr eure Stimmen über Fragen abgeben, die euch völlig fremd sind? Ihr hanget der buchstäblichen Auffassung der Angaben in der Bibel und der Agada im Talmud an, denket euch die Gottheit in menschlicher Gestalt. Nun waget ihr uns für Ketzer und Gottesleugner zu halten! Wir halten, ebenso wie ihr, an der Thora und an der Tradition fest. Nein, unter uns giebt es keine Ketzer, keine Jünger des Unglaubens. Wie durftet ihr von dem großen Maimoni mit solcher Verachtung sprechen, dem seit R. Aschi (s. d. A.) Niemand gleich, der an der Thora seine Freude hatte und viele Glaubensschwankende zur Religion zurückbrachte." Diese Worte verfehlten nicht ihren Eindruck. Die französischen Rabbiner sagten sich in völliger Gesinnungsänderung von Salomos Anhang und seinem Banne gegen die Schriften Maimonis los und teilten solches den Gemeinden in der Provence mit.[1] Dieser Rücktritt der französischen Rabbiner blieb nicht ohne gute Folgen für die andern Gemeinden. Aragoniens Hauptgemeinde mit ihrem Führer Bachiel (בחיי) Ibn Alkonstantini erklärten sich für Maimoni und verhängten über Salomo mit seinen zwei Genossen Jona aus Gerona und David den Bann, so sie nicht ihr Vergehen gegen Maimonis Schriften bereuen und ihren Bann als nichtig erklären werden. An die andern Gemeinden Aragoniens wurde ein Schreiben von Bachiel und dessen Bruder Salomo, denen sich noch zehn angesehene Männer anschlossen, im August (Ab) 1232 gerichtet mit dem Ersuchen, sich mit ihnen zu verbinden und die aus der Gemeinschaft auszuschließen, die es wagten, gegen Maimoni aufzutreten, der uns aus dem Meer der Unwissenheit, des Irrtums und der Thorheit gezogen. Die Gründe, die sie ihnen vorbrachten, waren, daß auch die Weisen in Israel einschärften, sich Gottes Einheit philosophisch zu vergegenwärtigen; ferner sollen wir uns profane Wissenschaften aneignen, um den Gegnern unserer Religion antworten zu können. Mußten doch die Mitglieder des Synhedrions (s. d. A.) vertraut mit vielen Wissensfächern sein; es sei daher Pflicht, allgemeine fremde Wissensfächer zu erlernen. Nun treten obige drei Männer auf und verbieten das Lesen von Maimonis philosophischen Schriften und das Erlernen anderer Wissenschaften. Die Wirkung dieses Schreibens war eine großartige. Vier Gemeinden Aragoniens Huesca, Monzon, Calatajud und Lerida vereinigten sich mit der Gemeinde Saragossa, Salomo mit seinen zwei Genossen ebenfalls in den Bann zu legen; sie erklärten jedoch dabei, daß sie dies infolge der Aufforderung Bachiels und seines Bruders Salomo thun. Nun wartete man noch auf die Entscheidung der Gemeinde Toledos. Der Führer derselben war der bekannte Arzt Juda Alfachar und der Rabbiner Meir Abulafia Halevi daselbst. Ersterer verhielt sich noch schweigend,

---

[1]) Der Brief wurde in neuester Zeit abgedruckt in Kerem Chemed 5. Hierzu siehe Luzzato daselbst S. 16.

aber Letzterer sandte gegen die Maimonisten ein Schreiben, in welchem er die Antimaimonisten in Gerona, besonders den Rabbiner Jona beruhigte, daß er und seine Freunde den Gesetzesverächtern der Provence kein Gehör geben mögen. Es gebe wohl in Toledo Viele, welche den maimonischen philosophischen Schriften ergeben sind. Sollten sie sich gegen Salomo in Montpellier aussprechen, werde er sich von ihnen lossagen und keine Gemeinsamkeit mit ihnen mehr haben. Salomos Auftreten sei ein verdienstvolles Werk, daß er gegen die den Bann verhängte, die zu Maimoni gehörten, die Religion in die philosophische Gotteserkenntnis setzten und die Gesetzesvollziehung gering achteten. Wenn auch Maimoni selbst religiös war, so sind doch die, die sich um ihn scharen, Gesetzesverächter. Die Verderblichkeiten der Lehren im More habe er längst erkannt; sie befestigen zwar den Grund der Religion, aber sie erschüttern die Zweige; sie bessern des Baues Risse aus, aber reißen die Umzäunung nieder. In ihrem Munde haben sie Gottes Verherrlichung, aber Tod und Gift auf ihrer Zunge! In die Mitte dieser Kämpfenden versuchte der gelehrte Nachmanides, Moses ben Nachman aus Gerona (s. Nachmanides) vermittelnd einzugreifen. Von ihm besitzen wir zwei Sendschreiben, ein kleineres und ein größeres. Ersteres richtete er an die Gemeinden Aragoniens und Kastiliens, die er vor voreiligem Urteil gegen das Auftreten Salomos mit seinem Bann gegen die maimonischen Schriften Madda und More warnt und sie zum Anhören der Gründe der Antimaimonisten auffordert, zumal denselben sich viele der Rabbiner Nordfrankreichs angeschlossen haben. Das größere Sendschreiben war an die Rabbiner Nordfrankreichs, die sich erst dem Banne des Salomo und seiner Genossen angeschlossen, aber später diesen ihren Anschluß widerriefen und sich von der Thätigkeit Salomos lossagten. „Wir halten", sagt Nachmanides unter andern, „den Talmud hoch, aber nichts desto weniger verehren wir Maimonis! Er hat in seinen Schriften den um sich greifenden Unglauben im Judentume bekämpft, somit sollten seine Verdienste anerkannt werden. Wollet nur bedenken, daß selbst der strenge Kritiker Maimonis Jad Chasaka, Abraham ben David aus Posquiers, es nicht gewagt hat, über seine Schriften den Bann zu verhängen. Wenn ihr es nötig fandet, gegen manche glaubensschwache Gemeinde energisch aufzutreten, aber weshalb gegen die Gemeinde in Navarra. Erhebt ihr gegen das Buch „More Nebuchim" Tadel, weshalb schleudert ihr einen Bann gegen das Buch „Madda", das thatsächlich voll reiner Gottesfurcht ist? Nun, seid ihr dem Bann beigetreten, da bereuet ihr es bald darauf? In solchen Sachen sollte man nicht heute diesem, morgen jenem Beifall zollen! Mein Vorschlag wäre, den Bann gegen das Buch „Madda" aufzuheben, aber den gegen das Studium des „More Nebuchim" und gegen die Verächter der Agada und gegen die Schmäher der talmudischen Auslegung zu verschärfen. Aber solcher Bann müßte auch von den Rabbinern der Provence unterschrieben und selbst von dem Sohne Maimonis, Abraham, bekräftigt werden". Doch Nachmani täuschte sich; seine Vorschläge wurden weder von den Antimaimonisten noch von den Maimonisten angenommen, sie enthielten nichts als Halbheiten, denen keine Partei beizuspringen dachte. Auf die französischen Rabbiner waren seine Worte von dem Einfluß, daß sie sich in ihrem Gesinnungswechsel gegen Salomo ben Abraham noch verstärkt fühlten. Entschiedener war das Auftreten des dritten Maimonisten, des gelehrten, schon im Greisenalter stehenden David Kimchi aus Narbonne, der sich trotz seines hohen Alters im Jahre 1232 zur Reise nach Toledo begab, um die Gemeinden Spaniens zu einem gemeinsamen Handeln gegen die Gegner der philosophischen Richtung zu verbinden. Doch erreichte er kaum Avila; er erkrankte daselbst. Auf seinem

Krankenbette richtete er ein Schreiben[1]) an den Hauptvertreter der Gemeinde Toledos, den Arzt Jehuda Ibn Alfachar, worin er ihn ersuchte, die Gemeinde zu gemeinschaftlichen Schritten mit den andern Maimonisten gegen die Antimaimonisten, an deren Spitze sich der Rabbiner in Montpellier, Salomo ben Abraham gestellt, zu bewegen. David Kimchi hatte sich verrechnet. Jehuda Alfachar gehörte ganz dem Anhange der Antimaimonisten an. Er erkannte die Schwächen der maimonistischen philosophischen Auffassung des Judentums in den genannten zwei Schriften und war ebenfalls von dem Wahn befangen, man könne durch den Bann diese ganze Art von Philosophemen aus dem Judentume verdrängen. Sein Antwortschreiben an David Kimchi war daher in wegwerfendem Tone abgefaßt, worüber die Maimonisten nicht wenig erstaunt waren. In demselben preist er die Antimaimonisten für ihr Vorgehen, dagegen ermahnt er Kimchi von seiner Vornahme abzustehen und lieber den ausgebrochenen Zwiespalt auszugleichen. Den Brief eröffnet er mit dem beleidigenden Ausruf: יגער ה׳ בך השטן „Der Herr währe es dir, Satan!" „Wie wagst du's wegen des „More" Streit anzufachen, wo das Stillstehen der Sonne im Thale Ajalon, das Reden der Eselin u. a. m. als bildliche Erscheinungen gehalten werden, wo die in der Mischna bezeichneten zehn Gegenstände, die mit der Schöpfung mitgeschaffen wurden, beanstandet werden, wo Maimonides ausdrücklich sagt, er würde, wenn er treffende Beweise für die Ewigkeit der Welt gefunden hätte, sich für diese Annahme erklärt und die dagegen sprechenden biblischen Aussprüche anders ausgelegt haben". So suchte er zwei unverträgliche Elemente, Philosophie und Offenbarung, zu vereinigen, eine Folge davon war, daß die Ketzer überall gegen die Angaben der Schrift Einwendungen erheben können, als z. B. gegen die Berichte vom Wunder, die Wiederbelebung der Toten u. a. m. Er wolle den Maimonisten zurufen: „Wehe, die sich nach Aegypten um Hilfe wenden!" Dieses Schreiben gelangte nicht in die Hände Kimchis, aber gewisse Stellen aus demselben kamen ihm wahrscheinlich zu Ohren. Er machte sich daher an die Abfassung eines zweiten Briefes. Derselbe bildet gewissermaßen eine Schutzschrift für sich und die andern Maimonisten gegen die erhobenen Beschuldigungen seitens der Gegner. Mit dem freundlichen biblischen Spruch: „Juda, du bist es, dem deine Brüder Huldigung darbringen!" יהודה אתה יודוך אחיך begrüßt er ihn und eröffnet die Zurückweisung der gegen ihn und seine Freunde ausgesprochenen Beschuldigungen. Er befinde sich mit ihnen auf dem Boden der Rechtgläubigkeit und des gesetzlichen Lebenswandels; vertiefe sich liebevoll in talmudische Studien gleich jedem Rabbiner in Spanien und Frankreich. Wir sind die treuen Jünger der Geonim Scherira und Hai, des Alfasi u. a. m. Auch die französischen Rabbiner haben ihm wegen ihrer Verdächtigungen Abbitte gethan. Unwahr sei der Ausspruch: „Die Eiferer in Montpellier haben sich gegen die Feinde des Gesetzes erhoben; die Ungläubigen sind sie, da sie Gott vermenschlichen, ihn auf einen Raum beschränken, ihm eine Körpergestalt beimessen u. a. m. Ihre Gegner sind die wahrhaft frommen Israeliten. Ich bin alt und schwach, gehöre nicht zu den Streitsüchtigen. Sollten eure Rabbiner und deren Jünger sich mir friedlich nähern, bin ich gern bereit, ihnen die Pforten des Hauses zu öffnen, daß der Streit aufhöre und unsere eine Thora nicht zweien gleiche. Hiermit schließt er sein zweites Schreiben. Es folgen noch zwei Briefe, die jedoch zu keinem Ausgleich führten. Der Bann der Antimaimonisten rief den Gegenbann der Maimonisten hervor; die Kämpfenden standen sich gegenüber, von keiner Seite

[1]) Die Briefe David Kimchis erschienen zuerst in Konstantinopel 1522 in den Streitschriften für und gegen Maimoni.

ertönte ein Friedensruf. Da ermannte sich das Haupt der Antimaimonisten, der Rabbiner Salomo in Montpellier, er griff zu einem für das ganze Judentum verhängnisvollen Mittel. Nachdem sich von ihm die französischen Rabbiner losgesagt und ihre Unterschrift widerrufen hatten, fühlte sich Salomo vereinsamt und nahm zu christlichen Helfershelfern seine Zuflucht. Die Dominikanermönche, die von Papst Gregor IX. 1233 den Auftrag erhielten, die Ketzer der christlichen Kirche, die Albigenser in Frankreich, auszurotten. Diese suchte er mit seinem Jünger Jona auf und sagte zu ihnen: „Ihr verbrennt eure Ketzer, verfolget auch die unsrigen. In der Provence sind die meisten Juden durch die Schriften Maimonis zum Irrglauben verführt. Verbrennt öffentlich diese ketzerischen Schriften, so werden die Juden durch ein solches Schreckmittel von ferneren Studien dieser maimonischen Schriften abgehalten werden." Man las den Ketzerrichtern verfängliche Stellen aus diesen Schriften vor, worauf der Kardinallegat bereitwillig auf die Denunziation einging. Es wurden die Schriften Maimonis öffentlich verbrannt. Man suchte dieselben in Montpellier in den jüdischen Häusern auf und verbrannte sie. In Paris wurde ein Scheiterhaufen für die Schriften Maimonis auf Veranlassung des oben genannten Jona von Gerundi, Schülers des Salomo in Montpellier, angezündet. Eine Altarkerze der Hauptkirche wurde hierzu verwendet.[1]) Auch Denunziationen über gewisse jüdische Persönlichkeiten, die sich in großer Lebensgefahr befanden, folgten bald nach. Schreckliches Entsetzen bemächtigte sich darauf der Juden dies- und jenseits der Pyrenäen. Gegen Salomo in Montpellier und Jona Gerundi wurde ein allgemeiner Schmäh- und Bannruf laut. An die Gemeinden Kastiliens und Aragoniens erließ der hochgeachtete Abraham b. Chisdai, Verfasser mehrerer Schriften, ein Rundschreiben voll gerechter Aechtung gegen Salomo und die Antimaimonisten. Tiefbeschämt schwiegen nun die Anhänger Salomos, auch Meir Abulafia und Nachmani. Der greise David Kimchi schrieb nun an Juda Alfachar, ob er jetzt noch den Verräter Salomo in Schutz zu nehmen gedenke. Ein Maimonist dichtete darüber:

„Sie haben die köstlichen Bücher verbrannt
Doch haben den Geist sie damit nicht gebannt.
Ein reinigend Feuer sind ihre Lehren.
Wie sollte die Flamme das Feuer verzehren!
Sie wurden wie Thisbi im feurigen Wagen
Wie Engel in Flammen empor nur getragen."[2])

Aber wunderbar und rätselhaft erfolgte bald, noch im Jahre 1234, die gerechte Strafe gegen die Verläumder. Der Prozeß wurde nochmals untersucht und die Anklage wurde als verläumderisch und unwahr gefunden. Zehn Verläumder wurden darauf schrecklich bestraft; man schnitt jedem die Zunge aus.[3]) Unbekannt ist, was aus Salomo in Montpellier, dem Urheber all des Unglückes, geworden. Sein Jünger Jona Gerundi entkam glücklich der Strafe; er wurde von tiefer Reue ergriffen und that öffentlich Buße. In Barzelona, wo er Aufnahme fand und Vorträge hielt, wiederholte er unzähligemal, er habe Maimoni Unrecht gethan. Seine Vornahme war, das Grab Maimonis zu besuchen, wo er sieben Tage lang seine Vergebung zu erflehen sich vornahm. So verhängnisvoll endete die zweite Periode dieses Kampfes. Wir kommen nun zur Periode III. Zu derselben gehören die Berichte von dem Versuche mehrerer französischer Rabbiner, Antimaimonisten, den Kampf gegen Maimoni und dessen Schriften im Orient wieder zu entzünden. Der Tosaphist Simson aus Sens, ein Gesinnungs-

---

[1]) Hillel von Verona a a O. [2]) Graetz, Blumenlese S. 148. Dibre Chachamim p. 80. Graetz, Gesch. B VII. S. 69. [3]) Abraham Maimoni in Milchamoth p 12.

genosse des Meir Abulafia in Toledo (s. d. A.) und ein unversöhnlicher Gegner Maimonis und dessen philosophischen Schriften, wanderte von Frankreich nach Palästina, um dort den Rest seines Lebens zu beschließen. Auf seiner Durchreise weigerte er sich, Abraham Maimoni in Aegypten einen Besuch abzustatten, er war ja der Sohn Moses Maimonis, des Hauptes, der Philosophie und Aufklärung im Judentume heimisch machte. Der Durchreisende verfaßte eine eigene talmudische Schrift gegen Maimonis Jad Chasaka, die jedoch ohne jeden Erfolg blieb. Zu diesem gesellte sich bald ein zweiter Gegner, Namens Daniel ben Saadja, ein Jünger des Samuel ben Ali, des alten Gegners Maimonis, der sich in Damaskus niedergelassen hatte. Er verfaßte ebenfalls eine Schrift voll Ausstellungen über Maimonis Jad Chasaka und sandte diese Schrift an Abraham Maimoni zur Prüfung. Darauf erlaubte er sich Angriffe auf die Rechtgläubigkeit Moses Maimonis auszusprechen und zu verbreiten. Er gab vor, daß er nicht an die Existenz böser Geister glaubte, er beachtete nicht die Stellen im Talmud, die von den Dämonen sprechen, folglich war er ein Ketzer. Ueber diese Angriffe waren die Maimonisten im Orient, unter diesen besonders Joseph Ibn Aknin, der Jünger Maimonis, so sehr erzürnt, daß sie in Abraham, den Sohn Maimonis, drangen, über den frechen Verläumder den Bann auszusprechen. Bescheiden lehnte es dieser ab. Sie wandten sich deshalb an den Exilarchen David aus Mosul, er sollte den Gegner Maimonis aus der Gemeinschaft ausschließen bis er seine Aeußerung reumütig widerrufe. Daniel nahm sich dieses so sehr zu Herzen, daß er darauf starb.[1]) Es waren dies nur Nachklänge des großen Kampfes gegen Maimoni der vorigen Periode. Von bedeutenderm Umfange und größerer Heftigkeit entwickelte sich nun der Kampf in der Periode IV. Es galt nicht mehr für die Verdammung oder Lobeserhebung der philosophischen Schriften Maimonis einzutreten, es hatten ja die Bannstrahlen, welche die Parteien sich einander zuschleuderten, jede fernere Diskussion darüber abgeschnitten, von gegenseitiger, ruhig belehrender Ueberführung konnte keine Rede mehr sein; es trat eine dumpfe Stille und scheinbare Ruhe in beide Lager ein, wie solche infolge der Abspannung der Gemüter nach erfolgter größerer Aufregung und gewaltiger Kraftanstrengung einzutreten pflegt. Aber beendet war der Kampf noch lange nicht, an einer Aussöhnung der Maimonisten und Antimaimonisten war nicht zu denken. Man mied sich gegenseitig, berührte einstweilen nicht mehr das verhängnisvolle Thema, das war alles, was errungen wurde. So vergingen fünf Jahrzehnte. Da wurde plötzlich ein neuer zündbarer Kampfesstoff entdeckt, der die Gemüter wieder erhitzte und gegen einander reizte. Es war das Hervortreten einer mächtigen freigeistigen Bewegung der Maimonisten jüngerer Generation, welche die in den philosophischen Schriften Maimonis ausgesprochenen Ideen und Lehren weiter und freier entwickelten und überraschende kühne Resultate aufstellten. Die Religionsphilosophie kennt sie unter den Benennungen „Symboliker“, Allegoristen, die öffentlich in den Synagogen Vorträge hielten, philosophische Themata besprachen, die geschichtlichen Persönlichkeiten, die Geschichtsereignisse, sowie die Gesetze und Bestimmungen des Kultus als Allegorien philosophischer Ideen und Lehren erklärten, was eine Erschlaffung der Gesetzesvollziehung zur Folge hatte. Man folgerte, wenn die Gesetze nur Allegorien gewisser Ideen und Lehren vorführen und einschärfen sollen, so genüge es ja, wenn wir dieselben in uns aufnehmen; aber die Vollziehung des Gesetzes sei nicht unbedingt hierzu notwendig. Wir haben in den Artikeln „Allegorie“ und „Symbolik“ der Abt. I. II. und III. ausführlich über die Art dieser Erklärungsweise und deren

[1]) Siehe „Milchamoth“ von Abraham Maimoni.

Geschichte gesprochen und verweisen hier, um nicht zu wiederholen, auf dieselben. Die Männer, die darin in freigeistiger Weise hervortraten und diese Lehren in Schriften und Predigten verbreiteten, waren: Levi ben Abraham ben Chajim in Villefranche (1258—1306), bekannt durch seine Schrift „Livjath Chen", welche religiöse Fragen freisinnig behandelt; 2. Jakob ben Abba Marie b. Schimschon b. Anatoli (1200—1250), bekannt durch das Buch seiner freien religiös-philosophischen Vorträge „Malmeed Hatalmidim." Den Antimaimonisten war diese Bewegung ein neuer Zündstoff zur Wiederaufnahme des Kampfes. „Sehet," riefen sie, „das sind die Früchte der maimonischen philosophischen Schule, die Wirkungen des Studiums des More und des Madda, die Ernte der Vertiefung in derartige philosophischen Schriften." Man ging weiter, begnügte sich nicht mehr mit dem Verbot dieser Schriften, sondern griff zu dem verhängnisvollen Mittel des Bannes gegen das Studium der Philosophie und anderer profanen Wissensfächer. Die Männer, die als Gegner der Philosophie hervortraten und zu Gewaltmaßregeln gegen sie drängten, waren: 1. Abba Mari b. Joseph, auch Enduran Astruk de Lünel (im 13. Jahrh); 2. Salomo ben Adereth, Rabbiner in Barzelona (gest. 1310); Ascher ben Jechiel (1250—1327); 4 Jona aus Gerona (i. 13. Jahrh.); 5. Don Creskas Vidal (i. 13. Jahrh.); 6. Bonifez (Bonfos) Vidal (i. 13. Jahrh.); 7. Kalonymos b. Todros (i. 13. Jahrh.) u. a. m. Ihnen gegenüber standen die Verfechter der Philosophie: 1. Jedaja Penini; 2. Jakob ben Machir Ibn Tibbon; 3. der Nassi Salomo de Lünel; 4. Levi ben Gerson; 5. Joseph Kaspi; 6. Schemtob Falaquera (gest. 1290); 7. Isaak ben Schaltiel; 9. Don Vidal Meiri, Rabbiner zu Perpignan u. m. a., zu denen besonders die schon oben genannten Allegoriker noch zu rechnen sind. Der Kampf brach wieder in Montpellier aus. Abba Mari stellte sich an die Spitze der Unzufriednen und suchte Parteigänger zu gewinnen. Einen recht geharnischten Brief sandte er an das Oberhaupt des Rabbinats in Barzelona, an Salomo ben Idereth. In seinem ersten Brief schilderte er die Zustände im Judentume und fordert ihn auf, sich an die Spitze der Bewegung zu stellen und energisch einzugreifen. Er schreibt unter andern: „Das Geschlecht ist hochmütig, voll Gesetzesübertreter, äußerlich halten sie am Judentume fest, auch beten und vollziehen sie die Zeremonien, doch haben sie mit dem innern Kern des Judentums gebrochen. Sie wenden sich anstatt dem Studium der Thora externen Wissenschaften zu, worauf sie von der Kanzel herab uns aus diesen Schriften fremde Lehren predigen. „Da treten", sagt er im Brief 5, „Prediger auf,[1]) welche die biblischen Personen zu Typen philosophischer Ideen machen. An der Stelle des Gebetes und der Psalmen werden die Lehrsätze Platos und Aristoteles vorgetragen."[2]) Diese Schilderungen waren Idereth hinreichend bekannt. In seiner Antwort, Brief 5, fügt er diesen Angaben noch andere hinzu: „Es wagen die Prediger konkrete biblische Gestalten, als z. B. Abraham und Sara als Begriffe für Materie und Form, die 12 Stämme als die 12 Tierkreiszeichen aufzustellen, ferner Amalek bezeichnen sie als den bösen Trieb, Lot und seine Frau für νοῦς und ὕλη". „Doch wolle er nicht eingreifen, da ihm die Erfolglosigkeit dessen gewiß ist; er möchte nicht gegen hartnäckige Felsen anrennen." „Der Eigner, Gott, des Weinbergs werde schon selbst die Dornen desselben vernichten!"[3]) „Es locken", sagt er weiter, „die philosophischen Schriften den Lehrer derselben durch eine geheime Anziehungskraft an sich ganz heran, sie erregen alsdann einen Sturm gegen hergebrachte religiöse Anschauungen; der Mensch, ein Naturkind, fühlt sich zu Systemen von Natürlichen hingezogen. Die Anhänger der Philosophie können sich nicht mit

---

[1]) Wahrscheinlich meint er Jakob Anatoli und Levi ben Chajim von Villefranche.
[2]) Brief 5. [3]) Brief 7. Resp I, 414.

Angaben von Wundern befreunden." Abba Mari bedauerte (Briefe 4, 5 und 6), daß ein Mann von solcher Autorität sich zurückziehen und schweigen wolle, das Uebel reiße immer mehr um sich; er rät (in Brief 6) zu einem Bann. Aber Idereth will erst geheim wirken. So trat er in brieflichen Verkehr mit mehreren Gesinnungsgenossen. Brief 10 ist an Don Creskas Vidal in Perpignan gerichtet, worin er ihn nach einer Schilderung der trostlosen Zustände in der Religion zu einer Opposition aufforderte. Zu gleicher Zeit erhält derselbe auch einen Brief von Bonifaz Vidal (Brief 11), sich der Aufforderung des Idereth anzuschließen. Don Creskas Vidal richtet nun ein Schreiben an Idereth und Bonifaz Vidal. Er äußert sich in demselben über die drei Anklagepunkte: 1. daß man das Studium der Thora verlasse und sich dem Studium der Philosophie hingebe, liege in der Zeit und geschehe von den Gebildeten auch anderer Orten; 2. verteidigt er Samuel Salami, daß er Levi ben Chajim, gegen den man fälschlich Abfallsbeschuldigungen vorbringe, gastlich sein Haus geöffnet und mit ihm freundschaftlich verkehrt. Der Aufgenommene gehöre nicht zu den Abtrünnigen; Salami habe ihn aufgenommen, um mit ihm über verschiedene religiöse Themen zu diskutieren und ihm von manchem abzubringen; da er selbst nicht das Zeug habe, ein Restaurator des Judentums zu werden, so bitte er den Idereth, die Sache in die Hand zu nehmen, ihm schließen sich dann gern alle Frommen in Israel an; er möge über diejenigen den Bann verhängen, welche sich vor zurückgelegtem 30. Jahre dem Studium profaner Wissenschaften, außer „Medizin", hingeben. Denn, fügte er hinzu, auch die Freunde der philosophischen Bestrebungen sind unwillig, daß Jünglinge, die sich noch nicht im Studium der Thora gekräftigt, den Mund voll von philosophischen Gesprächen haben. Dieses Schreiben wurde beifällig von Idereth und Bonifaz aufgenommen, worüber letzterer ihm (Brief 13) anzeigt, daß Idereth mit dem Vorschlage einverstanden sei, er wolle sich noch darüber mit den Gemeinden besprechen. Auch Idereth beantwortet ihm (Brief 14) seine Aufforderung freundlich. Man müsse diesem Gebahren energisch entgegentreten. Offen breche ich mit ihnen, es seien nur zwei Wege, der eine vom Festhalten am göttlichen Gesetz, der andere von der vollständigen Negation, dem Bruche mit ihm. Eine Vermittlung gebe es nicht. Dieses Auftreten des Idereth und seiner Genossen erregte bald andererseits den Unwillen vieler. Man betrachtete dasselbe als eine Verletzung der Ehre und des Rufes der Gemeinden, daß Idereth in solchem harten Tone aburteilt. Man tadelte stark Abba Mari, daß er den Rabbiner in Barzelona zu solchem Vorgehen veranlaßte. Man fand es nicht angemessen, daß eine einzelne Gemeinde kategorisch das Wort so erhebe; Idereth hätte zwischen Schuldigen und Unschuldigen unterscheiden sollen. Nur wenige waren mit Abba Mari und Idereth einverstanden. Die Verteidigung Abba Maris erfolgte (Brief 19): er habe nur das Wahre mitgeteilt, wie man in Vorträgen den Glauben an Wunder erschüttere, als z. B. den Bericht von dem Stillstehen der Sonne und des Mondes in Ajalon. Der Tadel von Idereth beziehe sich nur auf einzelne Ben Idereth schritt trotz alledem energisch vor; er richtete ein Sendschreiben, unterschrieben von 14 andern Rabbinern, zu denen auch sein eigener Sohn gehörte, an die Vorsteher der Gemeinde in Montpellier (Brief 20), in welchem er seine Mitthätigkeit verheißt. Er sagt: „Es kommt mir zwar nicht zu, Euch über Euer Verhalten in dieser Angelegenheit zu belehren, doch die Umstände, wo eine Zerklüftung des Judentums droht, wo der heranwachsenden Jugend die Religion ganz abhanden kommen kann, wollen wir noch frühzeitig zur Gegenwehr aufmuntern und Euch unsere Beihilfe anbieten. Haltet ihr es zweckmäßig, den Bann über diejenigen zu verhängen, die sich vor dem 30. Lebensjahr, ohne sich vorher mit den Religionslehren vertraut

gemacht zu haben, mit der Philosophie beschäftigen, so vereinigen wir uns mit Euch in diesem Beschlusse. Eine solche Verfügung würde nicht verfehlen, einen gewaltigen Eindruck zu machen und die Thora werde in ihr altes Recht eingesetzt werden." Dieses Sendschreiben wurde erst zur Einsicht Abba Mari und Todros zugesandt. Im Falle sie es nicht richtig finden, sollten sie es ihm zurücksenden. Man veranstaltete in der Synagoge am Sabbat 1304 eine öffentliche Versammlung zur Verlesung dieses Briefes. Aber Jakob ben Machir, ein angesehener Maimonist, berief Freitag vorher eine Gegenversammlung und legte feierlich einen Protest gegen das Vorhaben ein. Abba Mari ließ sich nicht einschüchtern, die Versammlung wurde trotzdem abgehalten. Die Anwesenden erklärten sich mit dem Sendschreiben einverstanden. Nichtsdestoweniger verharrte Jakob ben Machir bei seinem Proteste und fügte hinzu, daß auswärtige Rabbiner keine Befugnis haben, uns in Montpellier etwas aufzunötigen. Es entstand in der Gemeinde darauf eine Spaltung, zwei Parteien standen sich gegenüber. Da kein einheitlicher Beschluß erzielt wurde, so verlegte man die ganze Verhandlung auf die nächsten hohen Festtage. Ein Bericht darüber wurde nach Barzelona an Idereth gesandt. Jakob ben Machir sammelte indes Unterschriften zu einem Briefe nach Barzelona an Idereth, wo ihm das Ungebührliche und Unrechtmäßige seines Verfahrens vorgeworfen wurde. Darauf beeilte sich auch Abba Mari ein Gegenschreiben an Idereth von der vollen Zufriedenheit und Rechtlichkeit seines Vorgehens abzusenden.[1]) Der Brief von Abba Mari war unterschrieben von 24 Vornehmen der Gemeinde. In demselben sagt er, wie schon früher die profanen Wissenschaften im Judentume heimisch waren. Salomo wird gerühmt, daß er Weisheit besaß, die Talmudlehrer beschäftigten sich viel mit Mathematik, Astronomie u. a. m. „Mit welchem Rechte wollet ihr die Beschäftigung mit der Wissenschaft bannen? Wenn einzelne fehlen, soll die Gesamtheit dadurch leiden? Nicht wenig erstaunten wir, daß ihr nicht zuvor den Stand erforscht habt; eure Maßregeln gegen uns sind, als wenn wir alle Ketzer wären. Stecket daher euer Schwert wieder in die Scheide, prüfet und strafet dann nach Maß und Einsicht." Abba Mari sah sich darauf genötigt, seinen Vorschlag (Brief 25) zu verringern. Er forderte, daß zunächst in Barzelona der Bann, betreffend das Studium der Philosophie und die philosophische Exegese, zur Geltung gebracht werde, worauf man denselben abschriftlich nach Perpignan sende. Es werden sich dann auch die andern Gemeinden zur Annahme entschließen. Ein fernerer Brief (26) spricht über die Intriguen der Partei Jakob ben Machirs (S. 33). Unermüdlich suchte er das Volk wieder aufzuregen; er verfaßte eine Schrift, betitelt „Hajoreach", worin er in 16 Thesen die Schädlichkeit des Studiums der Philosophie auseinander setzte. Zuletzt änderte er seinen Vorschlag dahin, daß anstatt „30 Jahre" nur „25 Jahre" für das Alter des zur Philosophie sich wendenden in die Bannschrift aufgenommen werde. Idereth war damit einverstanden und der Bann wurde am Sabbat (August 1305) öffentlich in der Synagoge zu Barzelona ausgesprochen und an die Gemeinden in Montpellier und Narbonne gesandt. Es waren im ganzen drei Aktenstücke: 1. der Bann; 2. eine Mahnung darüber an die Gemeinden; 3. ein Bann extra gegen alle, welche öffentlich Ketzereien predigen. In Montpellier wurde bald darauf ein Gegenbann verhängt und ausgesprochen. Außerdem traten 12 Männer auf, die gegen den Bann in Barzelona Verwahrung einlegten, dem sie nicht beistimmten. Beide Schriftstücke wurden ebenfalls an alle Gemeinden gesandt. Idereth und sein Gesinnungsgenosse Ascher ben Jechiel (s. d. A.), die davon Kunde erhielten,

[1]) In der Briefsammlung von Abba Mari ist der Brief 23 von Abba Mari und der Brief 24 von den nur Vornehmen Barzelonas.

erließen auch Gegenschriften und verteidigten ihren Schritt. Nennenswert ist noch die schöne und gründliche Denkschrift über diese ganze Angelegenheit von Jedaja Hapenini, die er an den Rabbiner Salomo in Barzelona gesandt hatte.[1]) Die darauf ausgebrochene Verfolgung der Juden in Frankreich brachte die ganze Angelegenheit zum Schweigen; auch war man sich darüber nicht einig, welcher Bann von beiden Seiten rechtskräftig sei. Das Resultat dieser ganzen Bewegung, wenn wir von solchem hier noch sprechen sollen, war der Sieg der Philosophie. Die philosophischen Studien wurden von den Juden auch ferner eifrigst betrieben; zu ihren Jüngern gehörten die bedeutendsten Gelehrten aus Spaniens vornehmen Familien. Wir nennen 1. Joseph Jehuda Ibn Aknin (1226); 2. Samuel ben Jehuda Ibn Tibbon (im 13. Jahrh.); 3. Schemtob ben Joseph Falaquera (1225—1290); 4. Hillel ben Samuel (1270); 5. Gerson ben Salomo (im 13. Jahrh.); 6. Levi ben Gerson (1288—1340); 7. Isaak Albalag (1292); 8. Joseph ben Abba Mari Kaspi (1280—1340); 9. David ben Jomtob Ibn Bilin, ein Portugiese (1320—1338); 10. Mose ben Josua Narboni (1300—1362); 11. Meir ben Isaak Aldabi, Verfasser des „Schebile Emuna" (1360); 12. Samuel Corca aus Valencia (1370), Verfasser des „Michlal Jophi"; 13. Abraham ben Schemtob Bibago (1446—71); 14. Isaak Arama (1380—1490), Verfasser des „Akedath Jizchak"; 15. Chasdai Crescas (1340—1410); 16. Joseph Albo (gest. 1444); 17. Joseph Ibn Schemtob (1440—1455); 18. Isaak ben Juda Abarbanel (1437—1508); 19. Elia Delmedigo (in der zweiten Hälfte des 15. Jahrh.); 20. Juda Abarbanel, Leone Hebraeo (1502); 21. Jehuda Asael del Bene (1646); 21. David Nieto (1654—1728), Baruch Spinoza und Moses Mendelssohn u. a. m. Aber auch die Kabbalisten konnten sich der Philosophie nicht erwähren, sie holten sich von ihr die Bausteine zur Aufführung ihrer Systeme. Die Kabbala ist zum Unterschied von ihrer Vorgängerin, der ältern Geheimlehre in der Agada des Talmuds und der Midraschim, eine mit philosophischen Ideen versetzte Geheimlehre. Ihre Gottesidee vom En sof mit den aus Gotteswesen hervorgetretenen Ausstrahlungen, den Sephiroth, welche die Mittelkräfte oder die Mittelwesen zwischen der Welt und Gott sein sollen, erinnern an die Emanationslehren der Alexandriner, des Philosophen Philo. Wir bitten darüber die ausführlichen Artikel „Kabbala", „Mystik" und „Geheimlehre" in Abteilung II, sowie „Religionsphilosophie" in Abt. II und Abt. III nachzulesen; auch wären hierzu die Schrift von Adolf Jellinek, „Die Philosophie und die Kabbala", sowie das Buch von D. H. Joel „Die Religionsphilosophie des Sohar" (Leipzig 1849) von S. 342—349 daselbst zu vergleichen.

Poesie, Poetik, Dichtkunst, מלאכת השיר והמליצה. Wir haben in dem Artikel „Poesie", Abteilung I dieser Real-Encyclopädie, von der Poesie im biblischen und talmudischen Schrifttum gesprochen und in Abteilung III, Supplement I, Artikel „Liturgische Poesie", die religiöse Poesie der Juden in der nachtalmudischen Zeit bis zum Anbruch der Neuzeit behandelt; es bleibt uns hier noch die Darstellung der weltlichen hebräischen Poesie der jüdischen Dichter im Mittelalter und späterer Zeit. I. Ihre Wiederaufnahme. Der Mensch ist ein Kind seiner Zeit und seiner Umgebung, von denen er lernt und annimmt. Sein Denken und Empfinden, die Bildung seiner Anschauung, die Entwicklung und Festigung seiner Lebensrichtung und Lebensweise werden von ihnen beeinflußt. Wir können noch so sehr partikularistisch und exklusiv sein wollen, die Macht der Zeit und der Umgebung ist stärker, sie reißt uns allmählich an sich und bricht die Schranken,

[1]) Diese Schrift ist in den Responsen des Adereth No. 418 abgedruckt, die heute noch lesenswert ist, ein Muster von Klarheit und Ueberzeugungskraft.

welche trennen und scheiden. So gestaltete es sich mit der Wiederaufnahme der Philosophie und der Poesie unter den Juden in den Ländern der arabischen Herrschaft, in Babylonien, Aegypten und Spanien. Der Eifer, mit der die Araber nach der siegreichen Ausbreitung ihres Glaubens sich der Pflege der Wissenschaft hingaben, Philosophie und Poesie zu ihren Lieblingsstudien machten, konnte nicht ohne Einfluß auf die unter ihnen lebenden Juden bleiben. Hierzu kam die glücklichere Stellung, deren sie sich mit nur geringen Unterbrechungen in Aegypten, Babylonien und Spanien unter der Herrschaft des Islams erfreuten, wo die Gebildeten und Befähigtern in ihrer Mitte zur Verwaltung von Staatsämtern herangezogen wurden und so zu den höchsten Würden emporstiegen. Das alles wirkte ungemein belebend auf sie; Philosophie und Poesie fanden bald auch bei ihnen neben andern Wissensfächern eine Heimstätte. Uns interessiert hier die Gestaltung der Poesie bei den jüdischen Glaubensbekennern dieser Länder und zwar nur ihre weltlichen poetischen Arbeiten, die wir hier uns vorführen wollen. II. Sprache und Kunstformen. Die Sprache dieser Poesien war die hebräische; sie galt den Israeliten noch immer als die heilige, in der die Propheten geredet und in welcher die biblischen Bücher abgefaßt wurden; ihre Worte bildeten den Ausdruck ihrer tiefen Empfindung, die bei ihnen das religiöse Leben weckten. Doch dichtete man auch in arabischer Sprache, meist in den Ländern unter arabischer Herrschaft. Die hebräische Sprache feierte da ihre Verjüngung und Auferstehung. Man bemühte sich, sie bieg- und schmiegsam zu formen und jeder Redewendung anzupassen. Es war dies meist das Werk der Jünger der jüdischen Wissenschaft, die sich unter der liebevollen Obhut des edeln Fürsten und Staatsmannes Chasdai Ibn Schaprut (s. d. A.) in Cordova eingefunden hatten. Wir nennen von denselben Menachem ben Saruk (s. d. A.) und Juda Chajug (s. d. A.), denen später nachfolgten die Dichter und Denker Salomo Gabirol (s. Gabirol), Juda Halevi, Abraham Ibn Esra (s. d. A.), Jona Ibn Ganach (s. d. A.), Joseph und David Kimchi (s. d. A.) Wieder sprudelte der Quell der hebräischen Sprache voll Frische und Lebendigkeit, ein neuer Lebensodem durchwehte sie und machte sie schwungvoll Hierzu kam die Einführung von gewissen, meist den Arabern entlehnten Kunstformen, die der Dichtung einen Schmuck verliehen. Es waren der Reim, das Versmaß, der Strophenbau, die alphabetischen Versanfänge bei gewissen Gedichten, das Akrostichon, der Mussavstil, der Refrain bei den Strophen, der Rhythmus, die Alliteration, oder der Gleichklang der Wörter, die Assonans u. a. m. Wir haben über dieselben in den Artikeln der Abteilung I „Poesie“ und in Abteilung III „Liturgische Poesie“ gesprochen und verweisen hier, um nicht zu wiederholen, auf dieselben III. Aufgabe, Stoffe, Arten und Gattungen. Die hebräischen weltlichen Poesien, wie sie von den jüdischen Dichtern im Mittelalter ihre Pflege und Entwickelung gefunden, haben zu ihrer Aufgabe nächst der Erheiterung und Belustigung auch die Belehrung und sittliche Bildung. Ihre Stoffe sind: die Welt mit ihren Schöpfungen, die Natur in dem Wechsel ihrer Gestalten, der Mensch auf seinen verschiedenen Lebensstufen, seine Entwicklung und Bildung, sein Wollen und Streben, seine Arbeiten und Mühen, sein Wirken und Schaffen, seine Begegnisse und Zufälle, seine Feste und Freuden, sein Glück und Unglück, seine Leiden und Schmerzen u. a. m. Sie enthalten Betrachtungen über die Würde und Bestimmung des Menschen, Anregungen zu seiner leiblichen und geistigen Bildung und Entwicklung, ferner Schilderungen seiner Geschichte, von seinen Erlebnissen und Begegnissen, Reflexionen über Kunst und Wissenschaft, die Geschichte der Völker, ihre Kämpfe und Siege, die Bestimmung Israels, sein ehemaliges Staatsleben, die frühere Herrlichkeit Palästinas, Jerusalems, des Tempels auf Zion und die jetzige Verödung, das Exil, Israels Leiden, die

Beschuldigungen und Verfolgungen, seine Glaubenstreue und sein Märtyrertum; die Familie, die glückliche Häuslichkeit, die Geselligkeit, das gesellschaftliche Leben, die Liebe, die Freundschaft, die Schönheit, der Jüngling, die Jungfrau, die Ehe, das schöne Weib, des Mannes Beruf, die Kinder, Scherz, Spiel, Heiterkeit, die Freude, die Lebensgenüsse, das Mahl, der Wein, die Sittlichkeit und Sittsamkeit, die Tugend, das Laster, die Ehrenstellung, die Würde, der Reichtum, die Armut, die Wohlthätigkeit, die Förderung der Wissenschaft, die Begünstigung und Unterstützung deren Jünger, das Alter, der Greis, die Vergänglichkeit, der Tod, das Grab, die Unsterblichkeit, das Paradies, die Hölle, die Erinnerung u. a. m. Nach diesen Poesiestoffen gestalteten sich die Arten und Gattungen der Dichtung. Wir nennen erst das Lied, das am meisten ausgebildet wurde. Es giebt eine Menge von Trink- und Tischliedern, viele Liebes- und Hochzeitslieder, Freundschafts- und Loblieder, Abschiedslieder, Klage- und Trauerlieder, Sabbat- und Festlieder u. a. m. Nächst dem Lied dichtete man Programme, Widmungen, Rätsel, aber am häufigsten waren es Legenden, Parabeln, Gleichnisse, Denk- und Sinnsprüche u. a. m. Nach einer strikten Klassifikation sind es nur zwei Arten: die Naturpoesie und die Gesellschaftspoesie, die man wieder in weltliche und religiöse scheidet. Die Gattungen derselben sind: die Lyrik, das Epos, das Lehrgedicht und die Hymne. Man legte auch Sammlungen von poetischen Arbeiten an und ging zuletzt zur Dichtung eines Romans über. Wir haben in dem Teil dieses Artikels, der von den Dichtern spricht, die verschiedenen Dichtungsarten jedes Dichters, soweit der Raum es zuließ, angegeben. IV. **Dichter und Dichtungen.** Zu den Dichtern, die durch ihre poetischen Arbeiten eine Belebung des Hebräismus bewirkten, gehörten unter andern die hervorragendsten Persönlichkeiten der Juden Babyloniens, Spaniens, Südfrankreichs und Italiens, von denen mehrere als Staatsmänner, Aerzte, Richter, Rabbiner segensreich wirkten. Unter den Juden Babyloniens waren es gegen die Mitte des neunten Jahrhunderts ein Janai, Eleasar Kalir (s. d. A.), welche zur Hebung und Vervollständigung des Sabbat- und Festgottesdienstes in der Synagoge liturgische Poesien dichteten (s. d. A.). Im 10. Jahrhundert ragten mit poetischen Arbeiten zwei bedeutendste Schuloberhäupter hervor, Saadja Gaon[1]) und Hai Gaon[2]) Von letzterm hat sich noch ein hebräisches Lehrgedicht, מוסר השכל, erhalten, welches 189 Sentenzen in Doppelversen zählt und in neuester Zeit gedruckt wurde.[3]) Andere Gedichte von ihm erschienen in neuester Zeit in Lemberg 1896. Bedeutender waren die Leistungen auf diesem Gebiete bei den Dichtern der Juden Spaniens. Wir lesen darüber bei Charisi[4]): „Der Gesang — vom höchsten Rang — den Perlen zu vergleichen, — und dessen Wert die Schätze Ofirs nicht erreichen, — entstand in Spharad (Spanien) — von wo aus er sich verbreitete bis an der Erde Rand. — Denn die Gedichte der Söhne Spharads sind süß und gediegen, — als wären sie dem Feuer entstiegen. — Spharads Dichter geben sich als Männer zu erkennen — die Dichter anderer Länder aber muß man Weiber nennen." Ein anderer hat darüber gedichtet:

„Als der Sänger Chor hörte auf zu singen,[5])
Begann Hispaniens Lyra zu erklingen;
Als Ostens Söhne keinen Ton mehr fanden,
Da sind des Westens Dichter aufgestanden."

Von diesen jüdischen Dichtern Spaniens nennen wir: 1. **Chasdai ben Isaak, ben Esra Ibn Schaprut** (915—970), Leibarzt und Staatsmann am

---

[1]) S. d A. [2]) S d A. [3]) Herausgegeben von L. Dukes, Wien 1837, in seiner Schrift „Ehrensäulen und Denksteine", S. 96—106 [4]) Kaempf, B I S. 9. [5]) Hindeutung auf die Dichter Babyloniens.

Hofe des Kalifen Abderrhaman III. und des Alhakim I. in Cordova, der durch eigene Dichtung, sowie durch reiche Unterstützung an Gelehrte einen Kreis aufstrebender Jünger der jüdischen Wissenschaft um sich sammelte und so das Wiederbelebungswerk der hebräischen Sprache und Litteratur förderte. Wir bitten darüber, sowie über sein Leben und Wirken den Artikel „Chasdai Ibn Schaprut“ im Supplement V dieser Real-Encyclopädie nachzulesen und fügen hier noch die Worte Charisis über ihn hinzu: „In jenen Tagen erglänzte die Sonne des Ruhmes am Himmel des Fürstentumes. — Chasdai der Fürst, Isaaks Sohn — (er weilt nun an Gottes Thron), der allen zuströmen ließ Segen und hohe Ehren. — Damals türmten sich hoch der Wissenschaft Wellen — und Edelsteine, auch Kristalle, die hellen — schleuderten sie empor aus des Meeres tiefen Wellen. — Der Fürst ließ laut verkünden: „Wer Gottes ist, komme herein, — seine Sorge sei mein!“ — Und wohin die Stimme erklang, — nach Edom und Arabien, nach Osten und Sonnenuntergang, — da sammelten sich zu ihm alle Künstler und Lehrer von Rang, — Herandrängten sich Sänger und Dichter, — es erscholl zu seinem Lob manch Gedicht — strahlend, wie der Sterne Licht. — Damals erhielt die Dichtung die erste Nahrung, — ward der Gottheit Offenbarung, — ja damals galt der Wissenschaft Jünger und Kenner, — denn sie hatten an Chasdai einen Schützer und Gönner.“ Es war, wie dies ausdrücklich die Schlußworte hier sagen: „Damals erhielt die Dichtung die erste Nahrung“, der Anfang, der Boden wars, auf dem sie später wachsen und sich entwickeln sollte. So bezeichnet auch ein späterer Geschichtsschreiber, Abraham ben David (1161), die Dichtung zur Zeit Chasdais als Anfang, die sich darauf immer schöner und herrlicher entwickelte. Er sagt: „In den Tagen des Fürsten Chasdais begann ein fröhliches Zwitschern, in den darauf folgenden Zeiten des Fürsten Samuel jubelte es von hellem Gesange.“ Es ist daher nichts auffälliges, wenn Charisi selbst, der die Dichtung der Juden Spaniens so hoch hebt, bald im scheinbaren Widerspruche damit klagt: „In jenen Tagen, die längst verflossen — waren in Spharad Dichterlinge, wie Bachweiden aufgesprossen, — deren Lieder jedoch nicht auf uns kamen, — denn sie erwarben sich keinen Namen“, so Menachem ben Saruk und Dunasch ben Labrat und viele andere, — deren Lieder blieben unbekannt.[1]) Von Chasdai selbst, der sich in den Mußestunden der Dichtkunst befleißigte, hat sich kein Gedicht erhalten. Nur das Schreiben an den König der Chazaren (s. d. A.), dessen Einleitung dichterisches enthält, wo das Akrostichon in Anwendung kommt, ist noch vorhanden. Doch wird seine Autorschaft desselben bezweifelt, die Abfassung soll Menachem ben Saruk zufallen. 2. **Samuel Ibn Nagdila**, oder kürzer Samuel Ha'evi oder Samuel der Fürst, שמואל הנגיד, vollständig: **Samuel ben Joseph Ibn Nagdela** (1055), Staatsmann, Gelehrter und Dichter, der die Würde eines Wesirs des Königs Habus in Granada bekleidete. Wir haben über sein Leben und Wirken einen eigenen Artikel geschrieben und berichten hier nur über seine Beschäftigung in der Dichtkunst. Er arbeitete in dichterischer Form eine Anzahl von Sentenzen, Parabeln und Klugheitslehren. Nach Art der Psalmen verfaßte er Gebete, die er „Ben Thillim“ nannte. Eine andere Sammlung von Sprüchen, die er anfertigte, enthielt seine Schrift „Ben Mischle“ und endlich entwirft er in einer dritten Schrift „Ben Kohelet“ eine Lebensphilosophie, ebenfalls in Sprüchen. Sonst versuchte er sich auch in der Abfassung von Epigrammen, Dank- und Lobgedichten u. a. m. Charisi sagt von ihm: „Mit Samuel dem Fürsten, ben Nagdila aus Cordova, trat die neuhebräische Poesie in ein Stadium höherer Entwickelung“. Samuel war gesegnet an Glücksgütern, dabei aber den Wissenschaften und der Poesie vom ganzen Herzen ergeben;

[1]) Kämpf I, S. 10.



er glänzte als Philosoph und Dichter, sowie als Sprachkenner. Zu Ehren des Kalifen verfaßte er ein siebenstrophiges Gedicht, worin jede Strophe eine andere Sprache vertrat.[1]) Auf einer andern Stelle hören wir von ihm: „Bis der große Nagid Samuel Halevi gekommen, — dessen Gesänge den ersten und höchsten Platz eingenommen, — weil ihr Stoff neu und gediegen war". Freilich sind viele seiner Lieder hart und nicht klar und erheischen einen Kommentar.[2]) Wir bringen seinen Lehrspruch, eine Zeichnung seines mutigen Vorgehens:

„Ueber der Zeiten Krümmung
Ewigem Leben zu, reite ich,
Und zu dem Paradiese,
Ueber die Hölle schreite ich."[3])

Wir hören ihn ferner über dasselbe Thema:

„Nicht jeder ist ein Held,
Der seinen Bogen spannt;
Am Tag erst der Gefahr
Wird Heldenmut erkannt."[4])

Der Lehrspruch, den er sich für sein Wirken als Staatsmann aufstellte, lautete:

„Kein König führt sein Volk auf grader Bahn
Ist selber er dem Laster unterthan.
Die Strahlen, die durch Gezweige dringen,
Sie können auch das Licht schiefgebrochen bringen."[5])

Ferner: „Des Weisen Zorn, des Thoren Gunst,
Was drückt dich von beiden mehr?
Des Weisen Zorn ist leicht zu tragen,
Des Thoren Gunst belästigt schwer."[6])

Vorzüge.

„Wenn du Geld hast und Verstand
Jeder huldigend um dich kreist;
Denn der Thor dient deinem Gold,
Der Verständige deinem Geist!"

Noch nennen wir eine andere ihm zugeschriebene dichterische Umarbeitung von den Lebensaltern, wie sie in Midrasch Koheleth Rabba zu Kap. 1.[7]) vorgeführt werden.

„Es regt im ersten, zweiten Jahre
Nach Art der Schlange sich das Kind,
Es hüpft ein Böcklein unter Böcken,
Sobald die zehn gegönnt ihm sind.
Zu zwanzig Jahren wirbt der Jüngling
Um Gunst und Huld der Frauen blind,
Der Dreißiger tritt auf stolzierend
Er trotzet kühn dem Sturm, dem Wind.
Dem Vierziger begrüßen Alte
Schon als mit ihnen gleichgesinnt,
In Fünfzig mahnen graue Haare
Daß, ach! die Jugend rasch verrinnt.
Dem Sechziger berührt der Finger
Der Zeit nicht schonend, nicht gelind.
Und abwärts gehts, bis man zu Siebzig
Gekrümmt erscheinet dem Gesind.
Den Achtziger umstrickt gewaltig
Das Netz der Zeit in sein Gebind.
Der Neunziger kann kaum mehr sagen
Ob Ernte ist, ob pflügt das Rind.
Zu Hundert, wer erreicht sie? heißt es:
Schaut ihn noch einmal an geschwind!
Und wird der Mensch dem Grab zur Beute,
Ist nicht der Wurm, der Kost gewinnt?
So lasset denn mich immer weinen,
So lange im Aug' ich Thränen find!"

---

[1]) Charisi bei Kaempf I. S. 157—8. [2]) Das. S. 10. [3]) Geiger nach Dukes Nachal Kedumim S. 89. [4]) Das. S. 38. [5]) Das. S. 40. [6]) Das. S. 36. [7]) Geiger nach Dukes Nachal Kedumim S. 38.

Es tritt nun die Blütezeit der hebräischen Poesie ein, die durch vier Männer, Salomo Ibn Gabirol, Moses Ibn Esra, Abraham Ibn Esra und Jehuda ben Samuel Halevi repräsentiert wird.[1] 1. Salomo Ibn Gabirol oder wie er arabisch hieß: Abu Ajjub Soleiman Ibn Jahja Ibn Djeribul (1021—1070). Wir haben über sein Leben und seine litterarischen Arbeiten in dem Artikel „Gabirol" gesprochen und bringen hier die Würdigung derselben durch Jehuda Salomon Charisi: „Salomo Gabirol unterzeichnet sich in seinen Dichtungen „der Kleine", doch muß jeder Große vor ihm als klein erscheinen, — einen gleichen Sprachgewandten findet man keinen. — Ihm gegenüber sind alle Dichter ohne Gehalt, — der Kleine allein ein Fürst der Gewalt. — Er hat die höchste Stufe der Dichtkunst erstiegen, — Wohlredenheit hat ihn geboren, sie und Vernunft, auf ihren Knien ihn wiegen; — mit dem Purpurfaden ihn umwindend, rief sie: „Zieh' aus, mein Erstgeborner, zum Siegen!" — Der Vorgänger Lied war gegen das seine nichtig, — kein Nachfolger gleich ihm tüchtig. — Seine Schüler waren die spätern Sänger, — seines Dichtergeistes Empfänger, — er blieb der König, erhaben, groß — das Lied das ist Salomos! — Müssen die gewaltigen Sänger ja ringen, — in die Tiefen seiner Lieder einzudringen, — denn erhaben ist bei ihm Gedanke und Wort. — „Wer steigt zum Himmel und holt es von dort?" Das unheilvolle Geschick, daß er früh seinen Vater verloren, auf sich selbst angewiesen und von dem Nötigsten sich entblößt sah, was ihm zum Verlassen seiner Heimat, der Stadt Malaga, und zur Uebersiedlung nach Saragossa veranlaßte, hat in ihm eine düstere, melancholische Stimmung hervorgerufen, die in seinen poetischen Arbeiten stark hervortritt und in einer nicht geringen Anzahl von Gedichten zum Ausdruck kommt. Wir bringen von denselben:

„Ach, ziemt dem Sechszehnjährigen Klagen,
Zu jammern über Lebensplagen?
Ich sollte nicht mit der Jugend kosen,
Die Wangen frisch blühender Rosen,
Doch nahm mich früh mein Herz in Zucht,
Hab' Sitte, Weisheit aufgesucht;
Da ist die Frische mir entschwunden,
Da hab' ich früh den Schmerz empfunden
So pressen Seufzer mir die Brust,
Mir weint das Herz, erblick' ich Lust,
Was nützt die Thräne, eitel Lug!
Was birgt die Hoffnung? Blassen Trug!
Ich soll an Balsam Kraft gesunden
Und kranke schwer an Todeswunden."[2]

Ueber vermeinte Kräftigung durch sinnliche Genüsse:

1. „Klagst unter Thränen deine Pein
Schwermut! hinweg den harten Stein;
Warum besingst Du nicht die Reben?
Warum nicht huldigst du dem Weine?

[1] Bei Kaempf, Nichtandalusische Poesie I. S. 165. Wir lesen dort über dieselben von Charisi: „Nachdem hingeschieden Salomo, der Herrscher auf dem Thron (nämlich Gabirol) — und Abraham der Fürsten Sohn (Abraham Ibn Esra), — nachdem auch heimgegangen Jehuda, der Führer im Streit (Jehuda Halevi) — und Moses, den zum Seher Gott geweiht (Moses ben Esra) — ward verstopft der Prophezeiung Quell — und schwand des Liedes Welle; — der Dichtkunst Ruhm und Ehre waren dahingefahren, — und Gottes Engel that nicht mehr sich offenbaren. — Hinfort stand keiner auf, der im Gesang — empor sich schwang — zu jener Sänger hohem Rang." [2]) Geiger nach Dukes, schire schlome S. 5. V. 2a.



Der jagt die Trauer keck und tüchtig,
Daß sie davon eilt feige, flüchtig."

2. „Doch ich: Er mag dem Armen lügen,
In reicher Schätze Traum ihn wiegen,
Er läßt, gleichwie auf Sturmes Flügeln
Der Sorgen schwere Last verfliegen,
Verhärtet selbst des Vaters Herz,
Daß ihn nicht rührt des Kindes Schmerz

3. „Doch ist kein Meer der Kelch, kein See
Deckt nicht mein tiefes, breites Weh
Das wächst so wild, wenn du's geschnitten. —
Der Nachwuchs bringt zu gleicher Höh!
Ach, Leib und Herz sind mir zerrissen,
Das Aug' bedeckt von Finsternissen".

4. „Das Morgenrot, so lieb, so hold,
Entfaltet seiner Fahnen Gold,
Es steht der Morgensterne Schar,
Gleichwie Paniere aufgerollt;
Es glänzt der Thau, mir steigt die Trauer,
Mir ist so kalt vom Morgenschauer!"[1])

Eine ähnliche Aufforderung weist er ebenfalls zurück.

„Es spricht der Freund mit guter Lippe,
Trink Wein, dann wird dein Leib gesunden!
Sieh' doch, er zischt in dem Schlauche
Wie eine Schlange, die gebunden
Der Thor! Läßt sich die Sonne schmieden
In einer Tonne mit irdenen Spunden?
Ich weiß nicht, daß die Kraft des Weines
Je meine Leiden überwunden;
Für diese mächtigen Riesen hab' ich
In ihm kein Ruhebett gefunden".[2])

Vernünftige Ermannung in solchen Klagen:

„Was nützt mein jammernd Stöhnen,
Doch nicht die Welt vollkommen?
Einst bot sie viel des Schönen —
Ich bin zu spät gekommen".[3])

Doch versteht unser Dichter auch den Scherz und die Satire zur Unterlage seiner Dichtung zu machen. Er wird zu einem Mahl bei einem Manne geladen, dessen Name „Moses" war. Der Wein war etwas knapp und ging bald zu Ende. Gabirol beklagt sein Mißgeschick und fertigt zur Verspottung des geizigen Gastgebers folgendes Gedicht an:

„So endet der Wein,
O qualvolle Pein,
Vom Wein nun leer das Faß
Mein Auge darob thränennaß.

---

[1]) Geiger nach Dukes das. S. 88. [2]) Das. S. 61. [3]) Dukes Nachal S. 21, Anmerkung 41.

Der Siebziger,[1]) der ist voll Jünglingsfeuer
Weg treibt ihn das neunziger[2]) Ungeheuer."

„Nun lasset das Singen,
Das Glas will nicht klingen,
Voll Wasser der Mund, voll Wasser!"

„Was soll ich die Hand nach dem Brod ausstrecken,
Wie vermag dem Gaumen die Speise schmecken?
„Ich werde ganz wild,
Weil die Gläser gefüllt
Mit Wasser, mit Wasser, mit Wasser!"

„Durch Moses ward ruhig das Meer und sein Toben,
Der Nil ward zum Sumpf; doch bei unserm Mosen
Ach, Himmel, da träufts,
Ach, Himmel, da läufts,
Von Wasser, von Wasser, von Wasser".

„Ich werde am Ende dem Frosche noch gleich
Und quake mit ihm in dem Wasserreich,
Der wird es nicht müd'
Zu schreien das Lied:
Quak Wasser! Quak Wasser! Quak Wasser!"

„So werde Nasiräer, dein Leben lang,
Dich laben kein Trunk, dich erfreuen nicht Gesang,
Und der Kinder Chor
Sie schreien dir ins Ohr:
Gieb Wasser! gieb Wasser! gieb Wasser!"[3])

Der Ruf der Weisheit.

„Laß' doch das „Wenn", das „Aber", das „Vielleicht"
Das ungewiß bedenkliche „Mir deucht!"
Gieb ohne Zaudern mir dein Herz! 's ist Täuschung
Wenn es der geizigen Zeit sich hoffend neigt.
Wenn mich die Erde keck anfeindet. — Neid ist's,
Den ob mein weitgebietend Wort sie zeigt.
Denn was die Tage schaffen, fürchte ich nicht,
Mein Wort erstrebt's und hat's erreicht.
Ich bin die Seele mein Gebild der Mensch,
Er ein Planet und ich die Himmelsleucht'.
Ich kenne einen Schmerz nur — Menschenthorheit,
Nur eine Freude, — wenn Erkenntnis steigt.
Die heiße Sehnsucht, meinen Freunden liebend
Und reich zu spenden, nimmer mir entweicht.
Doch feiges Schwanken, je nachdem die Schale
Des Erden-Glücks sich hebend oder neigt,
Das ist mein Feind, dem züchtige ich ohne Mitleid
Mit meines Mundes Pfeilen, bis er schweigt".[4])

---

[1]) Wein heißt hebräisch „Jajin" יין, davon ist das Jod, י = 10, zweimal י = 20, das N ן = 50, zusammen = 70. So wird von ihm der Wein bildlich „der Siebziger" genannt. [2]) Das neunziger Ungeheuer ist hier das Wasser, das hebräisch „Majim", מים, heißt, wovon das מ = 40, zweimal ist hier das „M", also = 80, und י = 10, also 90, das Wasser ist daher der Neunziger. [3]) Geiger, mit einigen Verbesserungen nach dem hebr. Text bei Kaempff II. S. 207. [4]) Nach Dukes in Schire Schelomo S. 62 ff., Geiger.



Aus dem Vergänglichen zum Unvergänglichen.

„Vergiß dein Klagen — wogendes Herz,
Warum verzagen — ob irdischem Schmerz,
Ruhet die Hülle — gebettet im Staub. —
Alles ist stille — der Vergessenheit Raub.
Du aber mußt zittern — um den Tod, den bittern.
Ewiger Geist! — ob es dir nütze,
Ob es dich schütze — sollst du ihm nah'n,
Deiner Werke Lohn zu empfahn!
Warum voll Angst — schauernd du bangst
Kummer umhüllt — um das Erdengebild?
Der Geist entfleucht — der Leichnam schweigt.
Von all deiner Habe – folgt nichts dir zum Grabe.
Treibt es dich fort — mit Vogelschnell zum Friedensort.
Was frommt die Trauer — im Land sonder Dauer?
Herrschaft Gepränge — Qual wird's und Enge
Schimmerndes Heil — tötender Pfeil
Täuschung die Pracht — Lüge die Macht
Zerrinnt, zerstäubt — und andern bleibt
Was dir geblüht — du dir ermüht.
Das Leben, die Rebe — der Winzer, der Tod,
Auf jeglichem Schritte — lauernd, er droht.
Drum raffe dich auf — suche den Herrn!
Rasch ist des Tages Lauf — und das Ziel so fern.
Seele voll Lügen — lasse dir genügen
Trocknes Brod — Vergiß deinen Kummer
Und fürchte den Tod.
Wie die Taube, die scheue — erzittre voll Reue
Stets sorge hienieden um der Ewigkeit Frieden,
In jeglicher Weile — suche ewiges Heil.
In Thränen zerfließe — im Gebet ergieße
Dein Herz im Stillen — und thu seinen Willen.
Dann werden Engel des Friedens dein warten
Und sie dich geleiten zum himmlischen Garten".[1])

2. Moses ben Esra. Einer der größten, fruchtbarsten Dichter, von 1070–1139. Wir haben in dem Artikel „Moses ben Esra" über sein Leben, Wirken und seine Schriften ausführlich berichtet und sprechen hier noch von seinen poetischen Arbeiten der weltlichen Poesie. In seiner Gedichtsammlung „Tarschisch" sind größere und kleinere, ernstere und scherzhafte Gedichte, welche Liebe, Wein, Lebensfreuden oder sonstige Genüsse besingen, aber auch in andern versteht er von der Weltverachtung und Nichtigkeit alles Irdischen mit vielem Nachdruck zu sprechen. Charisi urteilt über seine Dichtungen: „Wie sehr versteht es Moses ben Esra in der Gedankenströmung, der ewig frischen, die schönsten Perlen aufzufischen! — Das von ihm verfaßte Nachtgebet — macht entschlummerte Lippen beredt. — Auch er hat für den Tag der Vergebung — zur Gemütserhebung — eine Liturgie verfaßt, — vor deren Glanz das feine Gold erblaßt". Mehr als 1200 Verse enthalten die Lieder über den Wein. Wir lassen hier einige von seinen Weinliedern folgen:

[1]) Sachs, Religiöse Poesie der Juden, S. 35. Hebr. Text daselbst S. 6 u. 7. שכחי יגונך.

„Mich kühlt der Wein, wenn Hitze schaltet,
Mich wärmt er auch, wenn Kälte waltet;
Er ist mir Schild vor Frostes Wut
Und Harnisch auch vor Sonnenglut!"

„Betrachte die Menschen nur genau,
Wie sie so listig sind und schlau:
Für einen kleinen Silbersold
Verlangen sie den Trank von Gold

Ein anderes: Die Holde im Tanze.

„Die Holde gleicht der Myrte ganz,
Wenn auf sich löst ihr Haar im Tanz;
Ach, Ströme Bluts vergießt ihr Pfeil —
Und doch wird Straf' ihr nicht zu Teil.

„Der Holden legte ich die Frage vor:
Warum ist lustig dir des Greises Blick?
Sie gab als Antwort mir die Frag' zurück,
Warum ziehst Mädchen du den Witwen vor?"

Das gefärbte Haar.

„Vom Haupte nimm die Farbe ab,
Entferne vom Haupte den falschen Schein!
Im Alter ist die Welt nicht dein, —
Da gilts zu sein bedacht auf's Grab!

Die falsche Freundschaft.

„O meide jener Freunde Blick,
Die dich um Gut und Gab' verehren; —
Sie werden, trübt sich dein Geschick,
Schnell ihren Rücken zu dir kehren".

Der Dichter.

Hoch hebt empor der Musensohn,
Teilt Scepter aus und Königskron',
Und auch zu stürzen hat er Macht
Wenn falsche Größe breit sich macht.
Drum hüte dich vor seinem Stift
Er spendet Honig und auch Gift! —

Diese heitere Stimmung unseres Dichters verdüstert sich nach kurzer Zeit, ein Ereignis wirkt lähmend auf seinen lustigen, poetischen Schwung. Er verliebt sich in die Tochter seines Bruders und gewinnt ihre Zuneigung, aber der Vater verheiratet sie an einen Andern. Er verläßt schmerzlich seine Vaterstadt und sendet seiner Geliebten ein Abschiedsgedicht. Dasselbe lautet:

„Die Welt wird unsere Liebe seltsam finden —
So grausam du — ich weiß es zu verwinden!
Vor Spott bedroht verschließe ich mein Herz;
Du kennst mein Leid — und mehrst durch Flucht den Schmerz!"

„Ohne dich ist mir die Welt ein Kerker nur,
Und Wildnis alles, wo nicht deine Spur.
Dein Wort — ist Honig, der nicht mich erquickt
Dein Hauch — ein Duft, der andern beglückt".

„Bist jung, voll Geist — ein Reh, das Löwen zwingt,
Das Liebende, ach, zur Verzweiflung bringt.
Mit deiner Schuld wächst meine Liebeslust,
Du lebst in meinem Auge, in meiner Brust!"

„Und glutvoll ist die Brust, — das Auge voll Zähren —
Bin krank und trage nach Heilung kein Begehren!
Dir bleib' ich treu — bis um sich kehrt das All!
Leb' wohl, so lang nur schlägt die Nachtigall![1])

Der Dichter hat Wort gehalten, seine Geliebte stirbt nach der Geburt ihres ersten Kindes; schmerzerfüllt weiht er ihr noch folgendes Klagelied:

„Mit Schmerz entrang sich ihr der Neugeborne,
Doch sollt' die Mutterlieb nicht ihn umarmen;
Des Todes Schlingen fassen sie, und kraftlos
Neigt sie zum Gatten sich, dem liebeswarmen;
Gedenkt des Jugendbundes, auch die Pforten
Des Grabs empfange mit der Liebe Armen;
Den Töchtern Treue wahr', ich muß sie lassen,
Umsonst ertönt der Klageruf der Armen!"

„Schreib' meinem Ohm auch, der um mich gelitten!
Verzehrt von heißen Liebesschmerzes Glut,
Ist er ein Fremdling irr umher gewandert,
Daß, ach, ihn tief des Drangsals Wunden bluten
Er sucht des Trostes Kelch, nun muß des Leidens
Zum Rand gefüllter Kelch ihm überfluten".

Wir könnten diesem noch eine große Zahl seiner Gedichte hinzufügen, aber der Raum versagt es uns. Wir bringen noch zum Schluß:[2])

Auf den Gräbern seiner Eltern.

„Mich regt' es an, die Ruhstatt aufzusuchen,
Die meine Eltern, meine Freund' gefunden.
Ich grüß' sie, mein Gruß wird nicht erwidert.
Wie, ist selbst Elterntreue hingeschwunden?
Da hör' ich ihre Mahnung, wenn auch lautlos:
Magst neben uns dir einen Platz erkunden!"

3. Abraham Ibn Esra, deutlicher: Abraham ben Meir Ibn Esra aus Granada (1092—1167), ausgezeichneter Bibelexeget, Philosoph und Dichter. Ueber sein Leben, seine Thätigkeit und seine Schriften bitten wir, den Artikel „Abraham Ibn Esra" in Abt. III dieser „R.-E." nachzulesen. Wir sprechen hier von seinen poetischen Dichtungen und setzen obenan das Urteil Charisis über dieselben. „Abraham ben Esras Dichtung hingegen — ist ein beglückender Segen — in der Bedrängnis — und ein erquickender Regen — bei der Hungersart Verhängnis. — Hocherhaben ist seiner Dichtung Wesen, — seine Stoffe sind auserlesen, — ja dergleichen ist noch nicht dagewesen. — Seine Liederreihe — für den Tag der Sündenreue — trägt das Gepräge echter Geistesweihe — und übt Eindruck auf das Gemüt, — das sich ihm nimmermehr entzieht".[3]) Im Vergleich zu den Poesien anderer sagt er: „In himmlischem Glanz — erstrahlt Abraham ben Esras Liederkranz".[4]) Ferner auf einer andern Stelle: „Abraham ben Esras

[1]) Kaempf I, S. 194. [2]) Vergl. M. Sachs in seiner „Religiösen Poesie". [3]) Kaempf, S. 12. [4]) Das. S. 233.

Gedicht — ist ein Licht, — das durch Wolken bricht, — Hülfe wider Leid, — wie ein reicher Regen in dürrer Zeit. — Seine Festgesänge sind großartig, gedankenreich; — noch nie sah man etwas, das ihnen gleicht. — Sein Cyclus am Versöhnungstag ist geläutert in des Geistes Schmelztiegel, — in die Herzen gegraben als Siegel[1].") Wir bringen von diesen Gedichten

a) Die Altersstufen:

„Bedächte doch der Sohn der Erde,
Daß er des Staubes Beute werde!"

„Im fünften Jahre, Heil dem Kinde,
Sein Tag bricht an so sanft und linde.
Wie es sich um die Mutter schmiegt,
Sich froh am Hals des Vaters wiegt!"

„O bringt nicht in den zehn Jahr Alten
Mit Sittenlehren, klugen, kalten;
Genug noch lernt er Zucht im Leben,
Jetzt möge Sanftmut ihn erheben!"

„Wenn zwanzig Jahre ihn erreichen,
Ist er dem Rehe zu vergleichen:
Er stürmt hinaus mit wildem Triebe,
Und ihn umschlingt gar bald die Liebe!"

„Sind dreißig Jahre ihm vergangen,
Nimmt er ein Weib und ist gefangen,
Des Lebens Kämpfe ihn umgeben:
Denn Frau und Kinder wollen leben".

„Sind vierzig Jahre ihm verflossen,
Ob wonnereich, ob ungenossen,
Verachtet er des Lebens Schein
Und wandelt seinen Weg allein".

„Zu fünfzig schwankt die Wage —
Es nahen bald die Trauertage;
Der Reiz erstirbt im Hintergrunde,
Er zürnt des Leichtsinns froher Stunde".

„Was treibt der Mann zu sechzig Jahren?
Er weicht nicht mehr aus den Gefahren.
Die Kräfte, die ihm kaum geblieben,
Ach, wie sie nach und nach zerstieben!"

„Hat er nun siebzig Jahr vollendet,
Wie Alles sich da von ihm wendet!
Verlassen wankt er still zu Grabe,
Ist sich zur Last und — seinem Stabe".

„Und rufen neunzig Jahr' zur Rast,
Ist seinen Kindern er zur Last,
Die Sinne weichen aus dem Gleise —
Und bitter schmecken Trank und Speise".

[1]) Bei Geiger, S. 233. III. Nachgelassene Schriften.

„Und sollt' er gar noch weiter schleichen,
Ist er den Toten zu vergleichen;
Drum wohl, wer hier als Fremdling lebt,
Für's Heil der Seele wirkt und strebt!"

„Bedächte doch der Sohn der Erde!
Daß er des Staubes Beute werde!"[1])

b) Früher und jetzt!

„Die Kraft ist hin, — verwirrt der Sinn
Die Wanderschaft — hat sie entrafft".

„Im Jugendglanz — wand ich den Kranz
Anmutige Lieder — um das Haupt der Brüder".

„Wohin ich kam — da unternahm
Ich Geisteswerke — mit Kraft und Stärke".

„Wenn ich befahl — ward Berg zu Thal, —
Da flogen die Rosse — wie Blitzesgeschosse!"

„Nun aber liegt mein Geist besiegt.
Und kann in den Nöten — nur seufzend noch beten".

„Es durften die Eulen — mir Wunden erteilen!
Und Buben sich rotten, — um meiner zu spotten!"

„Die auf glücklichen Bahnen, — verleugnen die Ahnen.
Und peinigen und quälen — die reineren Seelen".

„Wer soll sie daran hindern, — da die Edeln sich mindern. —
Doch mächtiger werden — die Schlechten auf Erden".

„Sie seh'n sich im Glück, — und schau'n nicht zurück —
Es füllt sich ihr Speicher — wird unverdient reicher".

„Nur ich bin vor allen — Geschöpfen gefallen!
Ich seufze, ich stöhne — man zeigt mir die Zähne!"

„Einst gab's keine Schranken — für meine Gedanken;
Jetzt schweig ich vor Harm — mein Geist ist nun arm".[2])

Verschiedenheit der Völkerlieder.

„Des Sanges Lied aus der Araber Mund
Besingt der süßen Liebe holden Bund,
Edom (Rom) singt nur von Kämpfen und Kriegen,
Von blutigen Heldenthaten und Racheſiegen.
Aber an Witz und Geist ist Hellas Muse groß,
Und Rätsel kommen aus der Inder Schooß,
Doch Lieder, die zu Gottes Ruhm erklingen,
Vermag allein nur Israel zu singen".[3])

---

[1]) Nach dem hebr Text bei Kaempf II. und deutsch umgedichtet in I. S. 220. Vergl. hierzu Aboth V. 25. [2]) Kaempf, B I S. 228—9. [3]) Nach Kaempf, B. I. S. 223.

Das Verhängnis.

„Himmelssphäre — Sternenheer!
Haben sich gegen mich verschworen, — da ich ward geboren;
Bringt mir drum nichts Gewinn — was ich auch beginn!
Sollt' es Licht zum Gewerbe sein — blieb's ewig Sonnenschein,
Wollt' Geschäft mit Leichenkleidern treiben — alle würden am Leben bleiben.
Klopfe an des Fürsten Thor — hat eben auszureiten vor,
Komme abends nochmals an — ist sich auszukleiden d'ran;
So Aermster muß von dannen ich scheiden — bleibe wie vor bei meinen Leiden".[1])

Die wahre Größe.

„Wo du auch bist — dein Rang ist nicht verloren!
Wähle dir den Platz nicht gleich jenen Thoren
Die, obenan sich dünken eine Größe,
Indes der Platz deckt nur ihre Blöße.
Dich braucht die Stelle nicht erst zu bekränzen; —
Doch jenem muß, was fehlt, der Ort ergänzen".[2])

4. Jehuda Halevi, vollständig Jehuda ben Samuel Halevi, arabisch: Abul Hassan Ibn Allavi. Genialer Dichter, Religionsphilosoph, Arzt, Kenner und opferfreudiger Verehrer des Judentums, geboren in Castilien 1085, gestorben in Palästina 1140. Wir haben sein Leben, seine Thätigkeit und seine Schriften ausführlich in dem Artikel „Jehuda Halevi"[3]) angegeben; unsre Arbeit hier ist die Vorführung seiner poetischen Arbeiten nach ihren verschiedenen Themen und Gattungen. Wir setzen voran die Würdigung derselben in Charisis Makamen,[4]) es heißt daselbst: „Was aber wäre erst von Jehuda Halevis Liedern zu sagen! — Sie sind ein Strahlenkranz für Gottes Wort, das reine, — sie schmücken es wie funkelnde Edelsteine. — Er, des Musentempels Pfeiler und Stütze, — saß auch in den Kreisen der Weisen auf dem ersten Sitze. — Wie Adino und Ezai[5]) ihre Speere — gegen die Riesenheere, — so schwang er seines Sanges Wehr — gegen die Sängerchöre — und streckte nieder — die Helden der Lieder. — Er drang in der Dichtkunst Schatzhaus — und plünderte den Platz aus, — nahm das Beste und Geschätzte mit sich fort — und verschloß dann den Ort. — Die aber folgten seiner Siegesfahrt — um zu erlernen seines Sanges Meisterart, — vermochten nicht zu verjagen — den Staub von seinem Siegeswagen". Auf einer andern Stelle lesen wir: „Die Dichtungen Juda Halevis haben diese Eigenschaft, — sie sind einfach und glatt, dabei zart und voll Kraft, — lieblich und voll vom süßen Saft".[6]) Wir bringen von denselben:

I. Die Trunk- oder Weinlieder.

„Dir singe ich, so lang' ich lebe!
Dem süßen Saft, auch deiner Rebe —
Ich fülle davon mir meinen Krug
Und lab' mich stets mit einem Zug".

„Wenn Trunkenbold, mein Freund, mich schilt,
Und fragt: „Wird nie dein Durst gestillt?"
Sprech' ich: „Hab' Balsam nun gefunden —
Und soll nicht heilen meine Wunden?"[7])

---

[1]) Nach Rosin, Gedichte Abraham ben Esras, S. 98. [2]) Kaempf, II. Hebr. Text. [3]) Siehe denselben in Supplement V dieser R.=E. [4]) Bei Kaempf, I, S. 13—14; das. II, S. 13. [5]) Vergl. 2 Sam. 23. 8. [6]) Geiger, III, S. 174. [7]) Nach Kaempf, I, S. 250.

II. Der Krug.

Seht nur die Krüge, wie sie schwer,
So lange sie vom Weine leer!
Doch füllt sie nur mit süßem Wein,
Bald werden sie dann leichter sein.
Ein andres auch dem völlig gleicht:
Den Körper macht die Seele leicht!"

III. Beim Empfang eines Kruges mit Wein.

„Dir sollen meine Lieder stets erklingen,
Will deinen Wein auch, der mir schmeckt, besingen.
Will den Krug 'nen lieben Bruder nennen,
Ich schlürf' aus seinem Mund, kann mich nicht trennen.
Das halten Freunde für ein arg Verbrechen
Und fragen: „Nun, wie lange willst du noch zechen?"
Heilkräftigen Balsam hab' ich gefunden,
Da sollt' ich nicht trinken um zu gesunden?
Sah vierundzwanzig Jahre noch nicht scheiden,
Und soll den Vierundzwanziger schon meiden?"

IV. Hochzeitslied.

1. „Ein Täubchen seltnen Wert's,
Von hoher Lieblichkeit!
Ach, warum wendet sie's
Von mir sich ab so weit?
In meinem Herzen wär'
Für sie ein Zelt bereit".

2. „Sie fing mein armes Herz
Durch ihres Zaubers Macht,
Sie blendet mir das Aug'
Durch ihrer Farben Pracht
Nicht Gold begehr' ich nur
Daß süß ihr Mund mir lacht".

3. „Die Wangen Rosen gleich
Dran pflücken meine Augen,
Der Locken schwarze Schatten
Mit Wangenlicht sich gatten".

4. „So sprach mein Freund noch nicht
Von Frauenhuld beglückt;
Sei Freundin ihm, er sei
Durch deine Huld erquickt,
Daß nicht die Einsamkeit
Ihn ferner niederdrückt".

5. „Nun wohl, die Zeit ist da,
Von Liebeswonne erfüllt,
Bald werdet ihr geeint,
Von Sehnen auch gestillt,
Ach, naht auch meinem Volke
Erlösungszeit so mild".

V. Liebeleien.

„Ihn wiegt' ich einst auf meinen Knieen,
Er sah sein Bild in meinen Augen;
Bald küßt er mich in Liebesglühen. —
Der Schelm, er wollt sein Bild einsaugen!"

VI. Klugheit.

Sei froh in Freundes Kreis,
Gieb nie dem Schmerz dich preis;
Sei weisester im Rat,
Der zu gewinnen weiß;
Zu edel nicht, zu schlimm,
In keinem Ding zu heiß —
Was gut, was dir erwünscht,
Erfülle sich zu solchem Fleiß".[1]

[1] Divan 60. Heller.

VII. Die Scheere.

„Zwei Glieder sind verbunden;
Will zwischen sie ein fremdes Ding sich zwängen,
Sie eilen es, zerschneidend zu verdrängen.
Merkt euch von ihr, o Freunde, diese Lehre!“[1])

VIII. Der Dünkelhafte.

„Er schaut die Dinge so ganz flüchtig,
Und dünket sich so weise, tüchtig,
Doch Fremde tadeln ihn, ich denke,
Der Fremden Urteil ist gewichtig“.[2])

IX. Liebesstimmen.

„Erwach', Geliebter, aus dem Schlummer!
Vor deinem Blick entweicht der Kummer.
Träumst du von Kusses Seligkeiten?
Erwach', ich will den Traum dir deuten!“[3])

„Ihr Tuch taucht sie in meine Thränen Welle
Das trocknet bei ihrem Blick, der glüht;
Brauch kein Bach bei meiner Zähren Quelle
Die Sonne nicht, da ihr Auge Feuer sprüht“.[4])

X. Die Trennung.

„So müssen wir uns trennen, doch weile,
Daß ich den Blick noch in dein Auge senke.
Vergiß die Tage unserer Lust nicht, Liebe,
Wie ich die Stunden deiner Huld gedenke.
Im Traum erscheint mir dein Bild
O, sei du auch im Traume mir mild!“

„Wenn einst gestorben, werd' ich doch vernehmen,
Von dir dein Tritt, das Rascheln des Gewandes
Mit Liebesglut erwidre ich aus dem Grabe
Den Gruß, nicht mit dem Hauch des kalten Landes.
Nimm hin mein Leben, nimm, besiehl,
Verlängerts nur dein Lebensziel“.

„Nicht hör' ich mehr die Stimm' aus deinem Munde
Doch tönt sie mir aus meines Herzens Grunde.
So naht dir auch die Seele, meine Glieder
Ein Schattenbild nur hier verweilend.
O, eine bald dem Leib die Seele wieder,
O, kehre zurück, o, komme eilend!“[5])

XI. Das graue Haar.

„Auf meinem Haupte sah' ich ein graues Haar
Da riß ich es aus, kaum wurde ich's gewahr.
Doch sprach's: „Wenn ich allein, besiegst du mich;
Was thust jedoch, wenn folgt die ganze Schaar?““[6])

---

[1]) Geiger, Divan, Jehuda Halevi. [2]) Das. [3]) Kaempf, I, S. 251. [4]) Das. Einiges geändert. [5]) Divan des Castiliers Abul Hassan Juda Halevi. Geiger. [6]) Das.

Der Dichter hat auch eine große Anzahl von religiösen Gedichten und liturgischen Liedern abgefaßt, wir haben von ihnen im Artikel „Liturgische Poesien“ gesprochen, und lassen hier noch seine Poesien von der Pilgerreise nach Jerusalem folgen, welche uns die überstandenen Gefahren der Seereise schildern und auch von seinem Aufenthalte in Aegypten, Palästina, besonders in Jerusalem, sprechen.

Reiseziel.

„Rasch vom Nil zum Horeb hocherhaben
Zog ich zum Tempel schuttbegraben.
Heiliger Lade Spuren sucht' ich, sei's auch
Nur ihr Staub, der mich wie Seim soll laben.
Heimatnest, wie stehst du jetzt verlassen!
Wo einst Tauben girrten, krächzen Raben!“ [1])

Wallfahrt.

„Es trieb mich fort zum Wallfahrtsgang
Ins heilige Land der Sehnsuchtszwang,
Daß ich im Abschiedskusse nicht
Die Hausgenossen erst umschlang,
Des Gartens auch nicht achtete,
Dem Frucht auch schon meine Pflege entrang.
Nicht Judas, Afraels, des Paares,
Das blühend aus der Knospe sprang,
Nicht Isaaks, des Sohnes im Geiste,
Der ihn, wie Himmelsglanz durchdrang.
Die Synagoge fast vergaß,
Wo lehrend meine Stimme erklang,
Die Sabbatruh' im Stiche ließ,
Des Festesjubel Ueberschwang,
Gab andern meine Ehre Preis
Und Afterdichtern meinen Rang.
Einst sicher in des Hauses Burg,
Jetzt pilgre ich dem Gestrüpp entlang
Bis Gottes Gnadenstrom ich fand
Und ihm ergoß die Seele bang,
Mich barg auf seinem heiligen Berg,
Und dort vernahm ich Engelsfang.
Der Jordan erst giebt neuen Trieb
Siloah frischen Blütendrang,
Dann lob' ich Gott vom Herzensgrund
Bis zu ihm sich die Seele schwang“. [2])

Im Schiffe.

„Will wieder Flut die weite Welt bedecken?
Sieht doch das Auge keinen trocknen Flecken.
Weit, weit umher kein Mensch, kein Tier, kein Vöglein —
Ist alles denn erstarrt in Todesschrecken?
Die Blicke suchen Berg, Schlucht als Labe,
Die Wüste selber müßte Lust mir wecken.

---

[1]) Das. 4. Heller. [2]) Bethulat bath Jehuda 9. Heller. Einiges geändert.

Wie rast die Flut, wie bäumt sie sich und siedet!
Ein greises Haupt des Oceans Strecken!
Fest hält das Meer in's falsche Herz geschlossen
Das Schiff als wollt' es einen Raub verstecken,
Alles tobt und zürnt, so jauchzt mein Herz schon nahe
Und näher kann ich heiliges Land entdecken".

Der Seesturm.

Will er's oben,
Sternumwoben!
Thun's mit Toben
Fernste Meere.
Menschensinnen,
Wahnbeginnen,
Muß zerrinnen,
Geht ins Leere.
Meerumschlungen
Jauchzt: Gelungen!
Wer entsprungen
Der Galeere.
Ostwärts trüg's ihn,
Westwärts schlug's ihn,
Schlug voll Trugs ihn
Sündenschwere.
Daß sein Frommen,
Gehn und Kommen
Ihm benommen,
Ward ihm Lehre.
Uebt aufs neue
Lieb' und Treue,
Giebt voll Reue
Gott die Ehre:
Wer entreißt mich
Deinem Geist-Ich,
Daß ich dreist mich
Von dir kehre?

Wie die Wellen
Mächtig schwellen,
Bald zerschellen,
Bald sich bäumen!
Wolken grausen,
Stürme sausen,
Fluten brausen,
Kochen, Schäumen.
Hoch in Bogen
Stehn die Wogen,
Schaumumzogen
An den Säumen.

Wie sie toben,
Jetzt gehoben,
Jetzt zerstoben,
Gleich den Träumen!
Und die Planken
Stiegen, sanken
In den schwanken
Wasserräumen.
Stehn die Bretter
Solchem Wetter?
Herr und Retter?
Wirst du säumen?
Wirds geschehen?
Ob durch Flehen?
Mein Vergehen?
Ich nicht mehre?

Wie's gewittert!
Mastbaum zittert
Und zersplittert —
Welch Entsetzen!
Und die weißen
Segel reißen
Und zerschleißen
All' in Fetzen.
Hohle Wangen!
Alle bangen,
Ruderstangen
Anzusetzen.
Schiffsmagnaten!
Potentaten!
Hilft kein Raten,
Hilft kein Schwätzen?
Schifflein, wehr dich!
Hältst nur schwer dich,
Will das Meer sich
An uns letzen.
Haie schwimmen,
Die zum schlimmen
Fraß die grimmen
Zähne wetzen.

Nach uns recken
Tausend Recken
Meeresschrecken,
Hände, Speere.

Wehe! Wehe!
Herr, ich flehe,
Ich vergehe
Im Gebete.
Herr! ich klage,
Ich verzage,
Wie drei Tage
Jona flehte.
Hast gespalten
Meergewalten,
Daß die Alten
Heil umwehte.
Jordans Tücke
Wich zurücke,
Ward zur Brücke,
Drauf man trete.
Wandellose
Todeslose
Wandte Mose,
Dein Prophete.
Willst du's, lachen
Aus dem jachen
Todesrachen
Blumenbeete.
Dir kann stocken
Thau zu Flocken,
Kann entlocken
Rosenheere.

Wie sich legte
Das bewegte,
Tieferregte
Meer im Grunde!
Die sich haßten,
Wild umfaßten,
Sieh, sie rasten
Sanft im Bunde.
Nicht mehr steigen
Sturmesreigen —
Tiefes Schweigen
In der Runde!
Auf dem Meere
Eine hehre
Segensschwere
Feierstunde!
Dir auch stille
Gottes Wille,
Das nicht quille
Blut, die Wunde.
Dir auch werde,
Der Beschwerde
Volk, der Erde
Knecht, die Kunde:
Auf, erstrahle!
Strahl' in fahle
Erdenthale
Lichtermeere!

Zionslied.

Willst, Zion, Du nicht auch entbieten
Den Flüchtlingen den Gruß und Frieden,
Der Herde Rest, die weit versprengt
Und Dein in warmer Liebe denkt?

Auch ich, der Sehnsucht Fessel tragend,
Um Deinen Fall mit Thränen klagend —
Ach, strömten sie auf Deinen Höh'n —,
Auch ich will Heil für Dich erflehn.

Ob Deines Elends gleich' ich Eulen,
Die an den Trümmern klagend heulen;
Träum' ich, daß Du erreicht Dein Ziel,
Dann tönt's in mir wie Saitenspiel.

Wo Jakob wandernd einst gewallet,
Der Engel Grüße ihm erschallet,
Wo Gottes Liebe dauernd weilt,
Dahin mein sehnend Herz enteilt; —

Wo Deine Thore Gott gegründet,
Des Himmes Pforte ein sich mündet.
Der Sonne Schein erhellt Dich nicht,
Dir leuchtet Gottes Angesicht.

Wie naht dem Ort, wo Gott ergossen
Den Geist auf Dein' erwählten Sprossen,
Wie naht dem Ort des heil'gen Throns,
Wie naht der Sklav' dem Sitz des Sohns?[1])

Das wäre Lust, daß ich ergieße
Die Seele dort, bis sie zerfließe,
Durch's Land zu wandern fort und fort,
Wo Sehern einst erschien Dein Hort.

Des Herzens Risse ließen nimmer
Des Landes Riß, die heil'gen Trümmer.
O Lust! Ich küßte Deinen Stein,
Und Deinen Staub, ich schlürft' ihn ein.

Ich stünde an der Väter Grabe,
An Hebron[2]) ich die Seele habe;
Am Berg, wo ruht das Brüderpaar,[3])
Das Deines Geistes Sonne war.

Der Seelen Speis' sind Deine Lüfte,
Des Bodens Staub voll würz'ger Düfte,
Das Wasser, das Dein Strom mir beut,
Ist Honigseim an Süßigkeit.

R.

Rappaport Salomo Jehuda Loeb, שלמה יהודה ליב ראפאפארט, berühmte wissenschaftliche Persönlichkeit, Oberrabbiner in Prag, früher Rabbiner in Tarnopol, Galizien (geb. in Lemberg 1790, gest. in Prag 1867). Von seiner Lebensgeschichte ist bekannt, daß er Sprößling einer gelehrten Familie in Italien gewesen, aus deren Mitte bedeutende Rabbiner in Polen hervorgingen. Rappaport gehörte mit L. Zunz in Berlin (siehe den Artikel L. Zunz) und Samuel David Luzzato (s. d. A.) zu den Männern, welchen das große Verdienst zuerkannt wird, Begründer der Wissenschaft des Judentums in der Neuzeit gewesen zu sein. Rappaport erwies sich in seinen Arbeiten als ein Mann von immenser Gelehrsamkeit und tiefem Forschungsdrang. Seine in der hebräischen Zeitschrift „Bikkure Haitim" von 1828 u. s. w. veröffentlichten sechs Biographien von gelehrten Persönlichkeiten der Juden im Mittelalter, des Saadja Gaon, Nathan ben Jechiel, Hai Gaon, Eleasar Kalir, R. Chananel und des Nissim ben Jakob,[4]) zogen die verdiente Aufmerksamkeit der Kenner der jüdischen Wissenschaft auf sich. Man bewunderte in denselben die umfassenden Kenntnisse der dahingehörigen Litteratur, die scharfsinnigen Kombinationen, die lichtvolle Darstellung, die ein schönes Zeugnis seiner großen Geistesgaben ablegten. Neue Bahnen der Forschung wurden entdeckt und eine Schar begabter Jünger der jüdischen Wissenschaft erhielten verschiedene neue

[1]) Ismael, Stammvater der Araber, Sohn der Hagar, welche eine Sklavin der Sarah war, hingegen Sarah, die Herrin, Stammmutter der Israeliten. [2]) Dort sind die Erzväter begraben. [3]) Moses und Aaron. [4]) Wir bitten, über diese Männer die betreffenden Artikel nachzulesen.

Anregungen. Rappaports Vornahme war, Vorarbeiten und verschiedene Sammlungen zu einer Real-Encyclopädie anzulegen, doch gelang es ihm als Oberrabbiner von Prag nur einen Band davon der Oeffentlichkeit zu übergeben. Unter dem Titel „Erech milin“ erschien derselbe, der nur die Artikel des Buchstabens „א“ enthielt. Er befand sich schon im vorgerückten Alter, die Vollendung mußte er selbst als etwas Unmögliches eingesehen haben. Außer diesen genannten Schriften lieferte er mehrere Aufsätze in der wissenschaftlichen Zeitung von Geiger, auch in den Jahrgängen „Kerem Chemed“ und in Kobaks „Jeschurun“; er schrieb auch Vorreden zu mehreren wissenschaftlichen Werken. In seinen früheren Jahren bereicherte er auch die hebräische Poesie durch mehrere poetischen Arbeiten. Bekannt und gern gelesen wurde seine dramatische Bearbeitung des biblischen Buches Ester. Mehreres siehe den Artikel Zunz, Leopold, Liepman und Samuel David Luzzato.

Raschi, רשי,[1]) vollständig: **Salomo Sohn Isaaks**, שלמה בן יצחק,[2]) sonst auch: Parschandatha, פרשנדתא, Gesetzeserklärer.[3]) Hochgeschätzte gelehrte Persönlichkeit der Juden in Frankreich und Deutschland (1040—1105). Er wurde zu Troyes in demselben Jahre geboren, als der hochgelehrte R. Gerschom in Mainz gestorben war, als sollte dem Judentume durch ihn der geschehene Verlust ersetzt werden. I. Jugend, Erziehung und Bildung. Von seiner Jugend und seinem Bildungsgange wissen wir, daß seine Eltern schon zu den geachteten gelehrten Familien gehörten. Sein Vater wurde als Talmudkenner gefeiert und seine Mutter war die Schwester des rühmlichst bekannten liturgischen Dichters Simon ben Isaak;[4]) er selbst war ein Jünger des gelehrten Gerschom ben Jehuda in Mainz, verehrt als „Leuchte des Exils“, מאור הגולה. Zu Lehrern hatte Raschi den Isaak Halevi in Worms, Isaak ben Jehuda in Mainz, Jakob ben Jakar,[5]) Eljakim in Speier[6]) u. a. m., die er „meine alten Lehrer“ nennt.[7]) So herangebildet machte er sich bald durch litterarische Leistungen weithin bekannt. Von seiner ferneren Lebensgeschichte berichten wir, daß er verheiratet war und drei Töchter hatte, von denen eine an den gelehrten Meir ben Samuel, die zweite an einen ebenfalls gelehrten Juda ben Nathan und die dritte an einen minder gelehrten Mann vermählt waren. Raschi erlebte die Freude, daß seine Enkelsöhne von der ältesten Tochter zu berühmten Gelehrten heranwuchsen, von denen der eine, bekannt unter dem Namen „Samuel ben Meir, Raschbam“, רשבם, ein ausgezeichneter Bibelexeget war, der einen Kommentar zum Pentateuch und zu den andern biblischen Büchern schrieb und auch Kommentare zu verschiedenen Talmudtraktaten verfaßte. Der andere „Jakob ben Meir“ (s. d. A.), genannt „Rabenu Tam“, רבינו תם, machte sich als Tosaphist (s. Tosaphisten), Talmuderklärer, auch als hebräischer Dichter rühmlichst bekannt. Im Alter von 25 Jahren kehrte Raschi in seine Heimat Troyes zurück, wo ihm das Ehrenamt eines Rabbiners übertragen wurde. Bald umgab ihn ein zahlreicher Schülerkreis, vor dem er Bibel und Talmud erklärte. Sein Lehrhaus wurde bald ein berühmter Mittelpunkt der jüdischen Wissenschaft in Nordfrankreich. Aus diesen Vorträgen

---

[1]) Diese Benennung ist eine Abkürzung seines vollständigen Namens: ר׳ שלמה בן יצחק, wo ר — רבי; ש — שלמה und י — יצחק, den Namen seines Vaters bezeichnet. Sonst nannte man ihn auch noch kürzer „Rasch“ רש — Rabenu Salomo. Aber sein Kommentar zu Bibel, Talmud und Midrasch führte stets die Bezeichnung „Raschi“, רשי. [2]) Er selbst unterschrieb sich שלמה ברבי יצחק. [3]) Eine aus Ester 9. 7. entlehnte witzige Benennung. [4]) Siehe „Liturgische Poesie“. [5]) Nach Raschi Pesachim, S. 111. [6]) Vergl. Pardes 169. 181. 290. [7]) Succa S. 35b. Raschi daselbst.

gingen seine zwei Hauptwerke hervor, der Kommentar zu den biblischen Büchern und der zu fast allen Traktaten des babylonischen Talmuds, später auch ein Kommentar zu einem Teil des Midrasch. Auch als liturgischer Dichter machte er sich rühmlichst bekannt; er verfaßte mehrere Bußlieder und Gebete, die eine Beleuchtung der damaligen traurigen Zeitverhältnisse geben. Später kennen wir auch eine von ihm veranstaltete Zusammenstellung der Gebetordnung, Siddur, סידור.[1]) Neben dieser großen Thätigkeit unterhielt er auch einen ausgebreiteten Briefwechsel; es wurden an ihn aus verschiedenen Gegenden Anfragen über zweifelhafte gesetzliche Entscheidungen gerichtet, die er pünktlich und gewissenhaft beantwortete. Unter den Anfragenden waren oft sehr bedeutende Gelehrte, als Nathan ben Machir[2]) und ein älterer Rabbiner R. Korbel u. a. m., die voll Verehrung für ihn sind. Der Bibelkommentar Raschis wurde oft interpoliert; es werden als unterschoben angegeben der ganze Kommentar zu den Büchern der Chronik;[3]) ferner sind Interpolationen in Hiob, Kap. 40; Daniel 2. 1; Jeremia 18. 14; 28. 6. Das Eigentümliche seines Bibelkommentars besteht darin, daß er bald agadische Auslegung aus Talmud und Midrasch herbeizieht, bald aber auch über dieselbe hinausgehend den einfachen, natürlichen Wortsinn angiebt und denselben der Midraschdeutung entgegenstellt. Man merkt solchem Verfahren ein gewisses Dilemma an; er konnte sich gewissen Einflüssen nicht erwehren. Aber gerade dieses machte seinen Bibelkommentar gewissermaßen zu einem Volksbuch, welches altes und neues enthielt, Midraschdeutung und einfachen Wortsinn gab. So wurde der Raschikommentar zur Bibel, resp. der des Pentateuchs Jahrhunderte lang der beliebte Kommentar des einfachen Mannes, richtiger der strenggläubigen Richtung. Die Anhänger derselben hielten es als Pflicht, jede Woche den betreffenden Wochenabschnitt mit Raschis Kommentar zu lesen. Es bildeten sich in vielen Gemeinden Raschivereine, wo jeden Sabbat der Bibelabschnitt mit dem Kommentar von Raschi vorgetragen wurde. Diese Verehrung hatte zur Folge, daß man zu seinem Pentateuch-Kommentar Erklärungen schrieb. Solche Kommentare zu Raschis Kommentar verfaßten: Elia Misrachi, Israel Isserlein, Mordechai Jaffe, Schabatei Baß u. a. m. Auch christliche Gelehrte benutzten seinen Pentateuchkommentar, weshalb er lateinisch von Breithaupt (Gotha 1704), deutsch von Heymann (Bonn 1833), später 1833—39 von Leopold Dukes übersetzt wurde. Anders verhielt es sich mit seinem Talmudkommentar. In demselben bemühte er sich nur den einfachen Sinn kurz und leicht faßlich anzugeben. So verstand er die Schwierigkeiten zu beseitigen und das Dunkel zu erhellen. Jede Diskussion, die nicht streng notwendig war, wurde vermieden, doch zitierte er oft die Erklärungen seiner Vorgänger, als die des R. Gerschom (s. d. A.) u. a. m., denen er seine Ansicht entgegenstellte, so daß jene bald in den Hintergrund traten. Sein ferneres Bemühen war die richtige Eruierung und Feststellung des Talmudtextes, wo er oft frühere Lesarten als unrichtig nachwies.[4]) Doch gelang es ihm nicht, sämtliche Traktate des Talmuds zu erklären, sein Kommentar erstreckt sich nur auf dreißig derselben.[5]) Unerklärt blieben die Traktate Nedarim, Nasir, Kerithoth und Meila. Zu Baba bathra erstreckte sich sein

---

[1]) Tosephoth Pesachim S. 14a. Vergl. Or Serua, Teil 2 § 3. [2]) Vergl. Responsen Raschis in Chofes Matmonim edit Goldberg und Pardes, S. 34a Man findet noch Responsen von Raschi in den Schriften: Machsor Vitri, in dem Buche האורה und im Pardes. [3]) Zunz, Raschis Biographie, S. 344—45. [4]) Vergl. Weiss, Tradition, B V. S. 323. [5]) Die 30 Traktate, die er kommentiert hat, sind Sabbat, Erubin, Pesachim, Beza, Chagiga, Moed Katon, Rosch Haschana, Taanith, Joma, Sukkah, Megilla, Jebamoth, Kethuboth, Kidduschin, Gittin, Sota, Baba Kama, Baba Mezia, Aboda Sara, Sanhedrin, Schebuoth, Horajoth, Sebachim, Menachoth, Bechoroth, Cholin, Erachin, Themura und Nidda.

Kommentar nur bis S. 29a; ebenso zu Makkoth nur bis S. 19a. Es vervollständigten dieselben R. Juda ben Nathan und R. Samuel ben Meir, beide waren seine Enkel, die Söhne seiner oben genannten Töchter. In späterm Alter, wird erzählt, äußerte er seinem Enkelsohne Samuel ben Meir den Wunsch, den Bibelkommentar in mehr wortgetreuen, einfachen Sinn mit Weglassung der agadischen Erklärungen umzuarbeiten;[1]) was ihm nicht gelang, hat sein genannter Enkelsohn רשבם in ausgezeichneter Weise vollführt.[2]) Im Jahre 1105 hauchte Raschi sein Leben aus.[3])

Religionsphilosophie, פילוסופיא דתית חכמת התורה. Die jüdische Religionsphilosophie hat die Aufgabe, den Gedankeninhalt des Judentums in seinen Lehren und Gesetzen philosophisch aufzufassen, zu beleuchten und darzustellen. Das Judentum soll als im Einklange mit dem philosophischen, vernunftgemäßen Denken nachgewiesen werden. Ihr Ziel ist die Aufklärung und Belehrung, um einerseits die Angriffe der Zweifler und Ungläubigen auf die jüdische Religion zurückzuweisen, aber auch andererseits die Bekenner des jüdischen Glaubens, welche in der vernunftgemäßen, philosophischen Auffassung der Lehren und Gesetze des Judentums einen Abfall sehen, zu belehren. Dieser geistige Bau des Judentums, an dem die bedeutendsten jüdischen Forscher, die erleuchtesten gelehrten Männer gearbeitet haben, hat verschiedene Phasen aufzuweisen und eine lehrreiche Geschichte hinter sich. Wir unterscheiden drei Hauptepochen derselben: 1. die der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, deren Hauptträger Philo der Alexandriner war, weshalb sie auch die Epoche der philonischen Philosophie heißt; 2. die der jüdisch-arabischen Zeit, zu der die philosophischen Arbeiten der jüdischen Gelehrten in Babylonien, Spanien und Südfrankreich, der Provence, gehören und 3. die der Neuzeit, der jüdischen Gelehrten, meistens auf deutschem Boden von Moses Mendelssohn ab. A. Die jüdisch-alexandrinische Philosophie. Dieselbe zerfällt in zwei Hauptepochen: α) die vorphilonische und β) die philonische Philosophie. Wir haben in Abteilung II, Artikel „Religionsphilosophie", erstere nur kurz berührt, dagegen letztere, die Religionsphilosophie Philos, ausführlich behandelt und von ihrer geschichtlichen Beziehung zu den Lehren des palästiniensischen Judentums gesprochen. Hier beabsichtigen wir auch der vorphilonischen Philosophie eine weitere Darstellung zu geben, die uns die Grundzüge der Philosophie Philos in ihren Hauptmomenten beleuchten wird. Dieselbe beginnt mit der griechischen Bibelübersetzung, der Septuaginta, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor. Das religiöse Schrifttum der Juden war nun auch der griechisch redenden Welt kein Geheimnis mehr; es lag allen offen und wurde auch von ihnen gelesen. Die vielen Angriffe, die Verläumdungen gegen die Lehren und Gesetze des Judentums sollte sie zu entkräften helfen. Der Eindruck von derselben war ein gewaltiger. Ihre Verkündigung der religiösen Idee, der Lehren von Gott, Welt- und Menschenbestimmung, Volks- und Staatswohl, der Nächstenliebe, des gleichen Rechts für Alle u. a. m. überraschte. Kaum hatte man von derselben Kenntnis genommen, erhoben sich schon in den philosophischen Schulen Alexandriens unter den Neuplatonikern Stimmen, welche die bedeutendsten Philosophen Griechenlands, als Pythagoras, Sokrates, Plato und Aristoteles zu Schülern des jüdischen Gesetzgebers Moses machten.[4])

[1]) Siehe darüber den Bibelkommentar von „רשבם" zu 1 B Mos Kap. 37. [2]) Siehe den Artikel „Schriftexegese" und „Samuel ben Meir". [3]) Zur Litteratur über ihn nennen wir außer den genannten Gelehrten noch: Geiger, Parschandatha S. 12; Zunz, Zeitschrift, von S. 277; seine gottesdienstlichen Vorträge, Einleitung S. XV; ferner: Zur Geschichte, S. 62; Ritus, S. 25; Litteraturgeschichte, S. 252. [4]) Josephus contra Apionem 1. 1. cap. 22. Euseb. p. raepar. Evangel. I. IX c. 3.

Ihre Philosopheme, die auf mehreren Stellen zum Ausdruck kommen und die wir als die ersten Anfänge einer jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie bezeichnen, wollten zunächst die Idee von der Geistigkeit Gottes scharf betonen. So werden sämtliche Anthropophormismen und die Ausdrücke der göttlichen Eigenschaften sorgfältig teils umschrieben, teils durch passendere Bezeichnungen wiedergegeben.[1]) In der Uebersetzung des 1 B. Mos. Kap. 1. von dem Bericht der Schöpfung findet man Ansätze von Philosophemen, die an der spätern Kosmologie Philos erinnern. Der griechischen Bibelübersetzung folgten bald andere in griechischer Sprache abgefaßte jüdische Schriften, welche diese erwachte günstige Stimmung erhalten und fördern sollten. Die gebildeten Juden in Alexandrien machten sich daran, sämtliche Lehren und Gesetze des Judentums in einer Anzahl von griechischen Schriften philosophisch darzustellen. Wir nennen von denselben: A. Das Buch des Aristeas (284—246 vor.). Aristeas war angeblich ein gebildeter alexandrinischer Jude am Hofe des Königs Ptolemäus Philadelphus. Er verfaßte eine Schrift über die griechische Bibelübersetzung Septuaginta, welche die Lehren und Gesetze des Judentums im Lichte des jüdischen Hellenismus (s. d. A.) darzustellen suchte, die unter dem Titel „Aristeasbuch bekannt ist.[2]) Uns interessieren hier: seine Darstellung der Lehren von Gott und seine Philosopheme über die dem Gesetze zu Grunde liegenden Prinzipien und Beweggründe. I. Die Lehren von Gott. Er berichtet darüber in seiner Schrift, dem sogenannten „Aristeasbrief", daß ihm darüber der Hohepriester Elasar in Jerusalem mitgeteilt habe: „Es giebt nur einen Gott, dieser eine durchdringt alles mit seiner *δύναμις*, Macht". Unter *δύναμις* verstanden die Alexandriner eine aus Gott ausgeströmte Macht, somit würde schon diese Vorstellung gleich der spätern von Philo darüber gegen die biblische Angabe und die Auffassung der palästinischen Volks- und Gesetzeslehrer verstoßen und über sie hinausgehen.[3]) II. Die Gottesverehrung. Seine Angaben darüber sind: „Man müsse Gott nicht mit dem Aeußerm dienen, sondern ihn im Geiste und in Wahrheit verehren. Gott zu ehren ist des Menschen höchster Ruhm, aber nicht mit Geschenken und Opfern, sondern in Herzensreinheit und in frommer Unterwerfung unter die Fügungen seines Willens". Auch diese Lehre war eine echt alexandrinische; die palästinischen Lehrer hielten dagegen an den äußern Werken des Gottesdienstes fest, aber forderten, daß dieselben ein Ausdruck der innern Gesinnung werden.[4]) III. Die Speisegesetze. Er hat darüber: „Moses beabsichtigte durch die Speisegesetze die Israeliten von den andern, dem Götzendienste ergebenen Völkern zu trennen, sie bildeten für sie gleichsam eine eiserne Mauer, unzerstörbare Wälle, die sie vor Vermischung mit den abgöttischen Nationen schützen sollen". Neben dieser Angabe haben die Speisegesetze auch symbolische, ethische Gründe. Die zum Essen gestatteten Vögel sind zahm und von vorzüglicher Reinheit, sie nähren sich von Weizen und Hülsenfrüchten, dagegen sind die verbotenen Fleischfresser gewaltthätig, sie rauben und fallen sogar Menschen an. Ihr Verbot ist daher, damit die Israeliten sich der Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Enthaltung von Gewaltthaten befleißigen. Ferner sind die vierfüßigen erlaubten Tiere mit ihren gespaltenen Klauen und der Eigenschaft des Wiederkauens symbolische Bilder der Sittlichkeit. Es lehren die gespaltenen Klauen bildlich, sorgfältig das Böse vom Guten zu

---

[1]) Siehe darüber den Artikel: „Uebersetzung, griechische, der Bibel, Septuaginta". [2]) Abgedruckt wurde diese Schrift bei Josephus edit. Havercamp II. S. 103—152. Anders bei Philo, de vita Mosis II. 6. 5—7. Vergl. Kurtz, Aristae epistola, Bern 1872. Besonders erschien diese Schrift in Oxford 1692. Ins Hebräische wurde diese Schrift von Asarja de Rossi (s. d. A.) übertragen. [3]) Vergl. darüber die Artikel „Allgegenwart Gottes" und „Allmacht Gottes". [4]) Siehe „Andacht" und „Kultus".

scheiden und alles nach Gerechtigkeit einzurichten, uns vor unerlaubter fleischlichen Vermischung zu hüten. Das Wiederkauen derselben ist ein Bild der Erinnerung, wie der Mensch seines eigenen Lebens im Hinblick auf Gott und dessen Vorsehung eingedenk sein soll. Denselben Grund haben auch die Gesetze von der Thürpfostenschrift, Mesusa (s. d. A.) und von dem Anlegen der Zeichen an der Hand, Tephilin (s. d. A.). Gegen diese Angaben des jüdischen Hellenismus, die sich auch bei Philo (s. weiter) vorfinden, haben die jüdischen Gesetzes- und Volkslehrer in Palästina entschieden protestiert und vor derartigem Suchen nach den Gründen des Gesetzes gewarnt.[1] Man sah darin eine Verflachung des Gesetzes, die zu dessen Auflösung führe, was thatsächlich bei einem großen Teile der alexandrinischen Juden eintraf.[2] Tiefer und reichhaltiger sind die Philosopheme dieser Art bei B. Alexander Aristobul, dem Philosophen (181—145 vor.). Vornehmer, philosophisch gebildeter Jude in Aegypten, Lehrer des Königs von Aegypten, Ptolemäus VI. Philometer. Derselbe kam früh aus Palästina nach Aegypten und erhielt unter Agathabulus seine Ausbildung; er wurde ein eifriger Anhänger der aristotelischen Philosophie, der diese mit den Lehren des Judentums zu verbinden bestrebt war, daher er den Namen „Peripatetiker“ erhielt. Gekannt ist er als Verfasser einer dem Könige Ptolemäus Philometer gewidmeten Schrift zur Erklärung der griechischen Pentateuchübersetzung, die unter mehreren andern Benennungen auch den Namen „Erklärung der heiligen Gesetze“ führte, von der sich jedoch nur mehrere Stücke, Zitate, bei den Kirchenvätern erhalten haben.[3] In denselben erweist er sich als ein würdiger Vorläufer des jüdischen Philosophen Philo in Alexandrien.[4] In diesen Fragmenten nehmen a) die Erklärungen der Anthropomorphismen in den biblischen Schriften eine Hauptstelle ein. Dieselben, sagt er, sind, in einem höhern Sinn zu nehmen; es bedeuten: „Hand Gottes“, die göttliche Macht; „Stehen Gottes“, die von Gott festgesetzte Ordnung in der Natur; „Niedersteigen Gottes auf Sinai“, die Bezeichnung des großen und außerordentlichen dieser Gottesoffenbarung; sie sei, fügte er hinzu, unbestreitbar; man möchte mit diesen Angaben jeder Leugnung dieser Offenbarung vorbeugen.[5] In einem andern Stücke[6] wird die göttliche Rede als Ausdruck des göttlichen Wirkens, nach dem Psalmspruch: „Er (Gott) sprach und es geschah“; die Angabe von sechs Tagen bei der Schöpfung bedeuten und bezeichnen die Zeitfolge und die Reihenordnung der Schöpfung; die Bezeichnung: „denn an ihm (dem 7. Tage) ruhte er“, enthalte die Angabe von der Feststellung der Gesetze der Weltordnung für alle Zeiten.[7] Tiefer und inhaltsreicher ist seine Darstellung: b) der Lehre von Gott. Es sind orphische Verse, durch die er diese Lehre von Gott verkünden läßt:

„Einer ist er, selbständig und aller andern Dinge
Urgrund, überall wirksam; doch keine der sterblichen Seelen
Schaut ihn je, dem reinen Geiste nur ist er erreichbar.
Teil des Guten ist er und selbst verhängt er niemals
Böses, denn andere vollziehen die Rachebefehle des Höchsten.

---

[1]) Siehe „Jochanan b. Sakai“. [2]) Siehe weiter von Philo. [3]) Zwei Kirchenväter, Clemens der Alexandriner und Eusebius der Kirchenhistoriker, haben in ihren Schriften mehrere Stücke aus der Schrift des Aristobul. An vier Stellen bringt ersterer, und letzterer an fünf Stellen Auszüge aus derselben. Vergl. das Ausführliche darüber in dem Artikel „Aristobul“ in Supplement I. S. 23, Anmerkung 13 und 14 daselbst. [4]) Ausführliches findet man in dem Artikel „Aristobul“, Supplement I. S. 23—25 dieser R.-E. d. J., Abt. III., wo in den Anmerkungen diese Stellen angegeben sind. Siehe weiter und den Artikel „Philo“, der Alexandriner. [5]) Vergl. „Aristobul“ l. c. S. 25 oben. [6]) Euseb. praep. evangel. 13. 12. [7]) Euseb. l. c. S. 667.

Seine Diener sind Pest, Krieg und jegliches Unheil.
Außer ihm ist kein anderer, und alles wirst du begreifen",
Wenn du jene Gewalt erkannt hast über die Erde".[1])

Ob sich in der Angabe „Gott als Urgrund aller Dinge, in allen wirksam" eine Stimme des Pantheismus vernehmen lasse — ist ungewiß. Nachdrucksvolleres hören wir c) über die Erkenntnis Gottes. Auch diese läßt er durch orphische Verse verkünden:

„Wohl verkünde ich, o Sohn, wo seine Spuren ich blicke
Und die gewaltige Hand des allgebietenden Gottes,
Aber ihn selber erkenne ich nicht, denn Nebel umgiebt ihn
Rings. Doch zehn der Zeilen verkünden ihn den Menschen.
Ihn vermochte der Sterblichen keiner je zu schauen".[2])

Nicht minder wertvoll sind seine Worte: d) über das Gesetz und den Sabbat. Das ganze Gesetz Mosis gebietet Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und die übrigen wahrhaften Tugenden.[3]) Ueber den Sabbat lehrt er: „Der Schöpfer der Welt hat uns, weil unser Leben voll Mühseligkeit ist, den siebenten Tag zur Ruhe angewiesen". Unecht und tendenziös hinzugefügt scheint der folgende Satz; derselbe könnte aber auch heißen: „Das erste Werden jenes Lichtes, in welchem alles erschaut werde". Vielleicht könnte man diesen Satz auf die Weisheit beziehen, denn von ihr kommt jedes Licht, aber vergleicht man hierzu die Worte Clemens,[4]) daß der siebente Tag als Ruhe verkündet wird, vorbereitend den erstgebornen Tag, unsere wahre Ruhe, der ja auch der erste Ursprung des Lichtes ist, in welchem alles geschaffen wird, so ist es erwiesen, daß kein Jude dieses geschrieben haben kann; der Satz ist unecht. Dieser Schrift reihen wir IV. das sogenannte Buch der Weisheit Salomos an, das so sehr es sich auch bemüht, das Bibelwort und die Bibellehre noch in ihrem einfachen Wortsinne in der Bibel darzustellen und wiederzugeben, findet man in ihm doch schon auch Sätze und Lehren, die nicht mehr biblisch klingen, sondern mehr unter dem Einfluß der griechischen Philosopheme von Gott, Schöpfung, Mensch u. a. m. stehen und über die Bibellehren darüber hinausgehen. Nicht umsonst hielt man dieses Buch als eine Schöpfung Philos, wenn dies auch in Abrede gestellt werden muß, so steht es den religionsphilosophischen Lehren und Anschauungen Philos am nächsten; es nimmt ungescheut die Philosopheme eines Plato und der Stoiker auf, wenn diese auch nicht mit den biblischen Lehren und Anschauungen im Einklang stehen, die es ungescheut verkündet. Es war dies auch der Grund seiner Apokrypherklärung in Palästina. Wir wiederholen, was wir schon in dem Artikel „Buch der Weisheit Salomos"[5]) gesagt haben: „daß man den Autor desselben als in der Mitte zwischen Judentum und Griechentum stehend bezeichnen kann; er nimmt von da und dort alles auf, was ihm zum Einklang des Judentums mit den Lehren und Anschauungen der gebildeten griechischen Welt zu passen scheint. Völlig gegen die Bibellehre bezeichnen wir seine Angaben Kap. 17. über die Schöpfung der Welt aus formlosen Urstoff; ferner Kap. 9. 15., daß der menschliche Leib Sitz der Sünde sei, ein Kerker für die Seele;[6]) Kap. 7. 24. das Durchziehen der Weltseele durch alle Dinge; Kap. 7. 25. 26. „Die Weisheit ist ein Hauch, Gottes Kraft, ein Ausfluß aus des Allmächtigen Herrlichkeit; Kap. 8. 5. „sie schafft Alles; Kap. 9. 4. sie ist

[1]) Das. XIII cap. 12. pag. 664—66. [2]) Euseb. praep. L. 13. 12. [3]) Das. S. 667. [4]) Clemens, Strom VI 680. [5]) Supplement III. S. 48. [6]) Weisheit 9. 15.



Beisitzerin auf Gottes Thron; Kap. 8. 1. sie regiert Alles; Kap. 7. 27. sie erneuert Alles, was gleichsam sie als eine Gehilfin Gottes bezeichnet. Deutlicher wiederholt sich dieses in der Angabe Kap. 10. 17., daß sie in den Wolken- und Feuersäulen der Israeliten in der Wüste anwesend war. Wir erkennen in diesen Sätzen eine Hypostasierung der Weisheit, die in den Angaben Philos vom Logos vervollständigt erscheint, aber nicht mit der Bibellehre von Gott zu vereinen ist. Ebenso sind die andern Lehren dieses Buches von der Präexistenz der menschlichen Seele in Kap. 8. 20. Dagegen stimmen mit den Lehren und Anschauungen des Judentums die Lehren Kap. 1. 12. 13. 16., daß Gott nicht den Tod geschaffen, sich nicht freue an dem Untergange der Frevler, nur die Gottlosen bringen den Tod durch ihre Werke; ferner Kap. 3—5. von dem Los der Gerechten und dem Geschick der Frevler, die Lösung der Theodice.[1]) Eine weitere Entwicklung dieser Lehren bringen die Schriften Philos. Wir haben, wie wir bereits oben angaben, in Abteilung II dieser Real-Encyclopädie, Artikel „Religionsphilosophie", ausführlich die philonische Religionsphilosophie dargestellt und in ihrem Verhältnis zu den Lehren des palästiniensischen Judentums besprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen. Wir gehen jetzt zur geschichtlichen Darstellung der Religionsphilosophie der zweiten Epoche über: B. der religionsphilosophischen Arbeiten der jüdischen Gelehrten in Babylonien, Spanien und Südfrankreich, der Provence. Diese Epoche beginnt mit dem Wiedereinzug der Philosophie unter die Juden, der durch den Einfluß der arabisch-griechischen Philosophie erfolgt war. Die Männer, die sich in die religionsphilosophischen Studien vertieften, darin vorzügliches leisteten und hier in Betracht kommen, sind: Saadja Gaon, Bachja ben Joseph, Salomo Gabirol, Joseph Ibn Zadik; Abraham Ibn Esra, Abraham ben Chija, Jehuda Halevi, Abraham Ibn Daud, Moses Maimoni, Levi ben Gerson, Meir ben Moses Aldabi, Chasdai Creskas, Joseph Albo, Joseph ben Schemtob, Spinoza und Moses Mendelssohn. Der Mann, der als Hauptträger dieser Epoche auftritt, ist der erste der oben genannten ausgezeichneten Gelehrten, nämlich Saadja Gaon, das Schuloberhaupt in Sura (892—943). Wir haben über sein Leben und Wirken in dem Artikel „Saadja Gaon" ausführlich gesprochen und bitten, dasselbe dort nachzulesen. In zwei Schriften hat er die Vereinbarkeit des Judentums mit der Philosophie, der vernunftgemäßen, philosophischen Denk- und Anschauungsweise dargethan. Die eine ist sein Kommentar zum Jezirabuch (s. d. A.) und die andere sein religionsphilosophisches Werk „Emunoth we Deoth", „Glaubenslehren und Vernunftmeinungen". Er stellt da eine Religionsphilosophie des Judentums auf, in der die heilige Schrift, die Tradition und die Philosophie mit ihrem vernunftgemäßen Denken als die Erkenntnisquellen und die gleichen Faktoren gelten. Letztere bilden die Grundbedingungen, unter denen die Vereinbarkeit der Philosophie mit den Lehren und Gesetzen des Judentums zu erfolgen habe. „Vier Erkenntnisquellen", lehrte er, „giebt es,[2]) die unabweisbar beachtet werden sollen: 1. die sinnliche Wahrnehmung; 2. die Vernunfterkenntnis; 3. die logische Nötigung und 4. der Inhalt der heiligen Schrift mit den Angaben der wahren Tradition". „Bei dem Widerspruch mit einer derselben, soll eine Umdeutung der betreffenden Schriftstelle vorgenommen werden". „Doch hüte man sich", warnte er, „vor einem zu schnellen Urteil bei der Vernunfterkenntnis und sei vorsichtig bei dem Gebrauch einer allegorischen Deutung bei den Gesetzen und Geschichtserzählungen in der Schrift, da diese leicht zur Nichtbeachtung der

---

[1]) Mehreres siehe den Artikel „Buch der Weisheit Salomos" in Supplement III. S. 42—44. [2]) Saadja, Emunoth V. 93; VII. 109; besonders das. Einleitung 8. 7.

Gesetzesvollziehung oder zur Vernichtung des Glaubens an die Existenz der geschichtlichen Personen führen könnte. Einen Widerspruch zwischen den Religionswahrheiten der Schrift und den Ideen der reinen Vernunfterkenntnis kann es nicht geben, wo sich dennoch ein solcher zeigen sollte, ist er nur scheinbar, der sich bei leichtem Nachdenken beseitigen lasse. Im Notfalle greife man zur Umdeutung oder bildlichen Auffassung der betreffenden Schriftstelle.[1]) Den Gegnern der Philosophie, die er Schwachsinnige nennt, erklärte er, daß die philosophische Beleuchtung des Judentums zur Befestigung des Glaubens nicht nur gestattet, sondern auch Pflicht sei, wozu er auf den Spruch Ijob 34. 4 und Jesaia 9. 28 hinweist.[2]) Ueberhaupt sollte der Zweck der Aufstellung einer Religionsphilosophie in obigen Schriften der sein, einerseits die Glaubensschwachen unter seinen Religionsgenossen zur richtigen philosophischen Auffassung der Lehren und Gesetze des Judentums anzuleiten, andererseits auch die Stockgläubigen, welche jede philosophische Beleuchtung der Religionslehren als irreleitend scheuen, aufzuklären. So werden von ihm in philosophischer Beleuchtung vorgeführt und behandelt: 1. die Schöpfung und der Weltschöpfer Gott; 2. die Gottesidee, die Gotteseinheit; 3. die Offenbarung der Lehren und Gesetze; 4. der Mensch, seine Willensfreiheit und die göttliche Allwissenheit; 5. vom Verdienst und Schuld, über das Gute und Böse, das Gebet, die Buße und die innere Gottesverehrung; 6. die Seele, ihr Wesen und ihre Bestimmung; 7. die Wiederbelebung der Toten; 8. die künftige Erlösung Israels und der Messias; 9. die Vergeltung und 10. der sittliche Wandel. Doch ist die Philosophie in der Behandlung der hier angegebenen Themen nicht die voraussetzungslose, die Herrin, der sich alles zu unterordnen habe, sondern nur das sekundäre, die Dienerin, welche die Wahrheiten der Religion durch die Vernunft erweisen, sie beleuchten und vernunftgemäß darstellen soll. Wir gehen nun an seine Behandlung dieser Themen. I. Die Schöpfung und der Weltschöpfer. Die Schrift lehrt,[3]) eine zeitliche Weltschöpfung durch Gott aus Nichts gegen die Annahme eines Urstoffes von ewig her. Zur philosophischen Begründung dieser Schriftlehre stellt Saadja mehrere Beweise auf.[4]) Der erste ist: Die Welt ist ihrer räumlichen Ausdehnung nach endlich und begrenzt. Die Erde bildet ihren Mittelpunkt und der Himmel ist ihre Peripherie. Nun kann keinem endlichen Wesen eine unendliche Kraft einwohnen, folglich ist die Kraft, von der die Welt erhalten wird, endlich; es müsse daher die Welt, Himmel und Erde, endlich, d. h. zeitlich sein, Anfang und Ende haben; sie wurden erschaffen. Der zweite lautet: Die Welt ist aus Teilen zusammengesetzt, ihre Verbindung ist aus Gliedern und diese wieder aus Gliedern, alles weist auf das Werk eines Wirkenden, eines Schöpfers hin. Der dritte: Die Welt ist Zufällen ausgesetzt; da sie nicht ursprünglich da waren, so muß die Welt geschaffen sein. Der vierte bezieht sich auf den Begriff der Zeit; die Welt kann nicht unendlich sein, da des Menschen Denken in der Zeit rückwärts zu schauen vergeblich wäre, denn Unendliches kann nicht durchmessen werden; die Zeitreihen der Vergangenheit und Zukunft müssen daher endlich sein, einen Anfang haben; sie muß erschaffen worden sein, sie hatte einen Schöpfer. Der Erweis für das Dasein eines Weltschöpfers „Gott!" ist nun gegeben. Es soll nun II. der Gottesbegriff, die Lehre von Gott, seiner Einheit und Einzigkeit aufgestellt und begründet werden.[5]) Das biblische Schrift-

[1]) Vorrede zu Emunoth we Deoth § 11. Hierzu II. 4. IX. 183 im Emunoth we Deoth selbst [2]) Daselbst. [3]) 1 Mos. 1. 1; Jesaia 44. 24. [4]) Vergleiche den ersten Traktat seines religionsphilosophischen Werkes „Emunoth we Deoth", Glaubenslehren und Vernunftmeinungen. [5]) Dasselbe geschieht in dem zweiten Traktat seines Werkes.



tum bezeichnet Gott in seiner Einheit und Einzigkeit.[1]) Den philosophischen Nachweis hierzu giebt Saadja in folgendem: „Gott ist der Weltschöpfer, daher unvergleichbar mit irgend einem Geschaffenen, Gottes Einheit ist erwiesen.[2]) Gott ist Schöpfer der Körperwelt; Körper sind viele, Gott ist nur einer, sonst müßte er dem Begriff der Zahl und den Körperbestimmungen unterworfen sein. Außer der Einheit, müssen wir ihm als Weltschöpfer zuerkennen: 1. Leben, Bewußtsein von dem, was er thut; 2. Macht und 3. Wissen, Weisheit und 4. Unvergleichbarkeit oder Einzigkeit". Ein fernerer Schritt von Saadja ist die Wahrung der Reinheit dieser Gottesidee, wo alle scheinbaren Widersprüche in den biblischen Ausdrücken erklärt und jede andere Annahme zurückgewiesen werden soll und zwar durch Aufstellung einer Norm, daß sämtliche etwa dagegen sprechenden Aeußerungen in metaphorischer Bedeutung aufzufassen sind. Zur Feststellung bedient er sich der zehn von Aristoteles aufgestellten Kategorien, Grundeigenheiten, unter denen er die auf Gott sich beziehenden biblischen Aussagen bespricht und erklärt. Die erste ist Wesen und Substanz. Hier wird die Möglichkeit einer Identifizierung Gottes mit einem Wesen der substanziellen Stoffe abgewiesen. Auch die Schrift hat derartige Verneinungen darüber; sie nennt beispielsweise das Mineralreich,[3]) die Pflanzenwelt,[4]) die Sterne,[5]) das Tierreich,[6]) die Engel[7]) u. a. m. Die biblische Angabe von der Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbild bezeichnet nur seine Bevorzugung, wie sie auch in diesem Sinne von „Berg Gottes" spricht. Die Bezeichnung „Gott ist ein verzehrendes Feuer" (5 M. 4. 24) drückt nur die Vernichtung der Frevler durch Gott aus. Die zweite Kategorie ist die Qualität. Auch diese kann in ihren zwei Beziehungen auf die Ausdehnung und die Verbindung oder Trennung von Gott nicht ausgesagt werden; was auch die Schrift und die Tradition im Einklang mit der Vernunft bestätigen. Die scheinbar dagegen sprechenden Ausdrücke von Gott als Haupt, Auge, Antlitz, Ohr, Mund, Lippe, Hand u. a. m. müssen metaphorisch gedeutet werden. Die angegebenen Erscheinungen bei den Propheten in 2 M. 24. 10; Ezechiel 1. 26; 1 K. 22. 19 u. a. a. O. hält Saadja als eine eigens hierzu geschaffene Lichtschöpfung, welche in der Schrift „Herrlichkeit Gottes", כבוד ה׳, und im Talmud „Schechina" genannt wird.[8]) Die dritte Kategorie ist die Qualität der Accidenzien. Auch diese kann auf Gott nicht bezogen werden, da die Accidenzien von Gott geschaffen wurden und ihm daher nicht anhaften können. Die dagegen in der Schrift vorkommenden Ausdrücke von Gott, als Liebe, Haß, Wohlwollen, Unwillen, sind als bildliche belehrende Bezeichnungen für des Menschen Thun und Lassen zu deuten. Die vierte Kategorie ist die der Relation. Gott ist von ewig her, die Geschaffenen können daher nicht vom Uranfange in einer Beziehung zu ihm gedacht werden. Die in der Schrift scheinbaren Gegenausdrücke als z. B. Gott ist König u. a. m. sind Bezeichnungen seiner unbeschränkten Machtvollkommenheit. Die fünfte Kategorie ist die des Raumes, die auf Gott ebenfalls keine Beziehung haben kann. Er ist der Schöpfer des Raumes, er ist ewig, war allein ohne den Raum, auch ist der Raum nur für einen Körper, Gott ist körperlos. Die Bezeichnungen: „Gott wohne im Himmel" oder „im Tempel", „unter Israel" u. a. m. sind nur bildliche Ausdrücke als Auszeichnung der genannten Orte.[9]) Die sechste Kategorie ist die der Zeit. Gott ist Schöpfer aller Zeit; ferner er war ursprünglich

---

[1]) So in 5 Mos. 6. 4. Vergleiche hierzu Abt. I, Artikel „Einheit Gottes" in dieser R.-E. [2]) Emunoth we Deoth II. 44. [3]) Jes. 46. 4. 6. [4]) Das. 40. 18—20. [5]) Das. V. 25. 26. [6]) 5 Mos. 15—18. [7]) Ps. 89. 7. [8]) Emunoth II. 51. [9]) Vergleiche hierzu den Artikel „Allgegenwart Gottes" in Abt. I dieser R.-E.

allein und ohne Zeit; auch ist die Zeit das Maß der Dauer der Körperzeit, aber Gott ist körperlos; es geht aus allen diesen hervor, daß auch diese Kategorie auf Gott keinen Bezug haben kann. Die biblischen Ausdrücke, die Gott Zeit erteilen, müssen daher umgedeutet werden. So soll der Ausspruch: „Vor mir war kein Gott geschaffen, nach mir wird keiner sein“ (Jes. 43. 10), nur andeuten, daß vor der und nach der Sendung der Propheten Gott einzig sei. Die siebente Kategorie ist die des Besitzes, die ebenfalls auf Gott nicht bezogen werden kann; alles geschaffene ist Gottes Werk, man vermag daher nicht anzunehmen, Gott habe dieses, aber jenes nicht. Die Aussprüche: „Israel ist Eigentum Gottes“,[1]) ist eine Bezeichnung der Auszeichnung. Auch die Stellen: „Gott ist mein Anteil“,[2]) oder: „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ sind ebenfalls nur als Preis der Frommen anzunehmen, da auch die Schrift Gott als Gott Aller verkündet. Die achte Kategorie ist die der Lage. Unter Lage versteht man das Sichstützen eines Körpers auf einen andern; was von Gott, der kein Körper ist, nicht ausgesagt werden kann. Die dagegen scheinbar klingenden Bibelbezeichnungen von Gott als Sitzen, Stehen u. a. m. sollen metaphorisch im Sinne von Hülfsbereitschaft u. a. m. erklärt werden. Die neunte Kategorie ist die des Wirkens. Auch diese in ihrem grobsinnlichem Sinne kann von Gott nicht ausgesagt werden. Gott schafft nur durch seinen Willen. Die biblischen Angaben von Wirken oder Ruhm Gottes bezeichnen das Hervorbringen Gottes durch seinen Willen und das Unterlassen desselben. Eine andere Bedeutung hat das Reden Gottes, was die Erschaffung von Worten bedeutet, die in das Ohr des Propheten dringen, das Unterlassen desselben wird durch „Schweigen Gottes“ angegeben: „Gott schweigt“ (Jes. 42. 14), d. h. er unterläßt eine Kundgebung. Die Ausdrücke „er gedenkt ihrer“ (1 M. 8. 1), „er gedachte nicht“ (Klgld. 2. 1), bezeichnen die göttliche Befreiung oder die göttliche Nichtbefreiung von einem Leiden. Die Stellen, wo ein Geschehenwerden von Gott nicht gesagt werden kann, wie 2 M. 33. 18. 20. 33, die Bitte Moses u. a. m. sind als durch einen erschaffenen Lichtstrahl Gottes geschehen zu deuten. Die zehnte Kategorie ist die des Leidens, die ebenfalls auf Gott keine Anwendung hat. Die Schriftstellen 2 M. 33. 18—23 von der Bitte Mosis, Gott zu schauen und die Antwort darauf, werden auf den erschaffenen Lichtstrahl Gottes zur Offenbarung von Prophetien bezogen.[3]) III. Welt, Mensch, Vernunft und Weisheit, Willensfreiheit, göttliche Allwissenheit und Allmacht, die Schriftstellen darüber. Diese Themen behandelt Saadja in zwei Schriften, in dem philosophischen Kommentar zum Schöpfungsbuch, Sepher Jezira[4]) und in seinem Emunoth we Deoth, Absch. 4. Die Welt wird als von Gott erschaffen und durch ihn erhalten dargestellt.[5]) Gott wird das Leben der Welt genannt.[6]) Er ist als solcher wie das Leben (die Lebenskraft), in jedem Teile und dem Ganzen der Welt gegenwärtig.[7]) „Gott trägt die ganze Welt“ ist die bildliche Bezeichnung hierzu.[8]) Ein auf Symmetrie beruhendes Gleichgewicht unter den Werken der Schöpfung bildet das Band ihrer Erhaltung.[9]) Vier Elemente, Erde, Himmel (Feuer), Wind (Luft) und Wasser, die auch Hiob 28. 24 kennt, sind es, durch die Gott jedem Wesen der Schöpfung seine eigentümliche Natur verliehen.[10])

---

[1]) 5 Mos. 32 9. [2]) Ps. 16. 5. [3]) Die Angaben des erschaffenen „Lichtstrahl Gottes“ hier und in den prophetischen Mitteilungen oben — hat viel Aehnlichkeit mit dem Logos Philos, nur daß er hier als geschaffen gedacht wird. [4]) Siehe den Artikel Saadja, Teil III. daselbst „Seine Schriften“. [5]) Siehe oben [6]) Daniel 2 7. [7]) Kommentar zum Jezirabuch IV. 1. [8]) Jezira III. 5. Vergl. Jeremia 23. 24. הלא את השמים ואת הארץ אני מלא. [9]) Kommentar zum Jezirabuch I. 2, worauf Koheleth 7. 14 bezogen wird [10]) Das I. 1, vergl. hierzu Spr. Sal. 30. 4.

Zweck und Ziel der Schöpfung der Welt und ihrer Wesen ist Gottes Weisheit und Allmacht zu offenbaren (Ps. 145. 12), aber auch zum Heile aller Erschaffenen.[1] Der Mensch ist Endzweck der Schöpfung; er ragt unter allen Wesen in seiner Vollendung hervor; er hat Vernunft und Sprache, besitzt Verstandeskräfte zur Einsicht und Erkenntnis; er vermag nicht blos die Gegenstände zu erkennen, sondern auch das Geschehene der Vergangenheit in sich aufzunehmen, festzuhalten und das Zukünftige vorherzusehen. Die Weisheit lehrt ihn, sich die Tiere dienstbar zu machen zur Bestellung des Bodens, das Wasser aus der Tiefe hervorzuholen, die Erbauung von Palästen, die Lenkung der Kriegsheere, die Leitung des Staates und alle Angelegenheiten der Menschen zu ordnen, er hat die Kenntnis von dem Lauf der Sterne, berechnet das Maß und die Entfernung der Himmelskörper u. a. m. In diesem Sinne spricht die Schrift von ihm, daß seine Schöpfung zuletzt geschah,[2] damit er einziehe in die für ihn geschaffene Welt. „Ich habe die Erde gemacht", heißt es in Jesaia 45, 12, „und den Menschen auf ihr erschaffen".[3] Er bildet somit den Schlußstein der Schöpfung und wird als im Ebenbilde Gottes geschaffen bezeichnet, ein bildlicher Ausdruck, der ihn zum Höchsten der Schöpfung macht, daher er auch der Pol der Schöpfung (1 S. 2. 8) und die Basis der Welt (Spr. Sal. 10. 25) heißt. Die Mängel der Unvollkommenheiten, die an ihm haften, die Krankheiten und andere Zufälle, denen er ausgesetzt ist, bilden keinen Gegensatz zu dieser Aufstellung; sie hat der Schöpfer als Mahner zur Arbeit für seine sittliche Vollendung bestimmt, auch daß er sich bei Abirrungen vor Gott demütige und seinen Lebenswandel ändere. Die verschiedenen Triebe und Begierden, die Gott in ihn gepflanzt, sollen ihn lehren, seine Stellung mittelst der Vernunft zu bestimmen und ihren Zwecken zu entsprechen. Die Schrift spricht daher von Geboten und Verboten, die für ihn zu seinem Heile geoffenbart und verkündet wurden.[4] Ein fernerer Vorzug des Menschen ist seine Willensfreiheit, die ihn von allen Geschöpfen unterscheidet und ihn über sie erhebt. Sie wird als Werk der göttlichen Gerechtigkeit und seiner Liebe zu dem Menschen gepriesen; sie erteilt ihm das Vermögen, Stellung zu den für ihn bestimmten Ge- und Verboten zu nehmen. Daher der Ausruf: „Mein Volk, was habe ich dir gethan? was dir unmöglich gemacht?[5]) ferner: „Am hellen Tage vollführen sie es, denn sie vermögen es!"[6] Eine weitere Ausführung dieses Themas führt zur Annahme, daß die göttliche Allmacht sich jeder Einwirkung oder jedes Eingriffes in die menschliche Handlung enthält. Beweise hierzu versteht Saadja beizubringen, 1. aus der sinnlichen Wahrnehmung, 2. aus der menschlichen Vernunft, 3. aus der Schrift und 4. aus der Ueberlieferung. Vermöge der sinnlichen Wahrnehmung weiß der Mensch, daß er nach Belieben reden oder schweigen kann, es ist ein Beweis, wie der Mensch vermöge seiner Vernunft sich selbst zu beherrschen vermag; er ist daher weise, wenn er auf die Stimme der Vernunft hört, aber thöricht, wenn er ihr nicht folgt. Der zweite Beweis durch die Vernunft ist, daß eine Handlung nicht von zwei Urhebern ausgehen könne.[7] Nach der Annahme daher, Gott vermöge auf den Menschen einen Zwang zu einer That auszuüben, müßten ja zwei Urheber sein, von denen die That ausgeht, was unmöglich ist. Auch könnte bei einem Zwang zur That durch Gott von keiner Strafe mehr die Rede sein, da auch der Frevler zur Handlung gezwungen wird. So 5 Mos. 30. 19: „Ich rufe Himmel und Erde zu Zeugen, Leben und Tod lege ich dir vor,

[1]) Das. I. 72 Vergl. hierzu die erhaltenen Stücke Saadjas, Einleitung zum Pentateuchkommentar in dem Jezirakommentar von Jehuda Barsillai pag. 90 mit Berufung auf Jesaia 48. 17. [2]) 1 Mos. 1. 26. [3]) So in Emunoth IV 146, vergl. Sacharia 12. 1 [4]) Siehe weiter I. Teil in diesem Artikel. [5]) Micha 6. 3. Vergl. über die Bedeutung von הלאיתך Ibn Esra zur Stelle. [6]) Micha 2. 1. [7]) Vergl. Emunoth I. 26. II. 43.

Segen und Fluch, wähle das Leben!" Der vierte durch die Ueberlieferung gründet sich auf ihren Ausspruch: „Alles liegt in Gottes Händen, nur nicht die Gottesfurcht", denn so heißt es: „Und nun Israel, was fordert der Ewige, dein Gott, von dir, als daß du den Ewigen, deinen Gott, ehrfürchtest" (5 Mos. 10.12).[1]) Wie die Annahme der menschlichen Willensfreiheit in Vollführung von Handlungen mit der Lehre von der göttlichen Allmacht möglich sei, daß der Mensch Dinge vollzieht, die Gott nicht mag? Darauf wird geantwortet: „Wenn Gott etwas verbietet, so geschieht es mit Rücksicht auf den Menschen, daß ihm dasselbe schädlich sei, der Mensch ist Zufällen unterworfen und für sein Wohl sind die Ge- und Verbote; es ist daher denkbar, daß Gott Werke vollziehen läßt gegen seinen Willen, da dieselben nicht ihn, sondern den Menschen betreffen". Passend wird darüber der Spruch zitiert: „Kränken sie denn mich", ruft Gott, „und nicht vielmehr sich selbst zu ihrer eigenen Schande!"[2]) Ein zweiter Einwurf gegen die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit ist die Lehre von der göttlichen Allwissenheit. Die Frage ist: wie ist die Allwissenheit Gottes möglich, wenn der Mensch die Freiheit zum Handeln besitzt oder entgegengesetzt, wie ist des Menschen Freiheit zum Handeln möglich, wenn Gott dessen Thun und Lassen vorher kennt? Die Antwort darauf giebt Saadja: „Gottes Allwissenheit erstreckt sich auf das letzte Ergebnis des menschlichen Handelns, wie dasselbe nach des Menschen freier Erwägung ausfallen werde. Gott weiß, wie es wirklich ausfallen wird; er kennt alle Gedanken (Ps. 34. 11) und alle Begierden des Menschen (5 M. 31. 21). Gottes Wissen ist als solches nicht schöpferisch und eingreifend, er schaut die künftigen Dinge so, wie wir die gegenwärtigen anschauen, ohne dieselben zu beeinflussen".[3]) IV. Gesetzesoffenbarung, Zweck derselben, Gebote und Verbote, die Propheten, Wahrer und Verkünder des Gesetzes, Beglaubigungsbeweise, Gesetzesabrogationsfrage. Die Gesetzesoffenbarung bezeichnet Saadja in seiner Schrift Emunoth in dem 3. Abschnitt nächst der Weltschöpfung als den zweiten göttlichen Gnadenakt für den Menschen, ihm Mittel und Wege zur Glückseligkeit, seinem höchsten Wohle, anzugeben. So singt der Psalmist: „Du zeichnest mir den Pfad des Lebens".[4]) In der vorweltlichen Zeit war Gott allein, das Schöpfungswerk, zu dem er von Niemand veranlaßt werden konnte, war ein freier Gnadenakt; der zweite Gnadenakt war die Gesetzesoffenbarung für des Menschen Glückseligkeit. Aber Gott, frägt man, hätte ja den Menschen ohne die Gesetzesoffenbarung zur Glückseligkeit erheben können? Die Antwort darauf lautet bei Saadja, daß die göttliche Weisheit es für besser und richtiger gefunden, wenn der Mensch durch eigene Thätigkeit sich die Glückseligkeit erringe. Aber, lautet eine zweite Frage, der Mensch könnte sich ja selbst vermöge seiner Vernunft die Gesetze für seine Glückseligkeit aufstellen, wozu bedurfte es hierzu einer göttlichen Gesetzesoffenbarung? Er beantwortete diese Frage durch den Hinweis auf die Menschenmenge, deren Vernunft nicht zu dieser Reife gelangt; auch der besser begabte Mensch bedarf hierzu einer längern Entwicklung zur vollen Geistesreife, die allmählich erreicht werden kann, während er in den Jahren vorher ohne die Mittel zur Erlangung seiner Glückseligkeit dastände. Das geoffenbarte Gesetz teilt er in zwei Hauptklassen: Vernunftgebote, מצות שכליות, und Offenbarungsgebote, מצות שמעיות, Gebote des Gehorsams. Zu den ersten gehören die Gesetze, welche auch die menschliche Vernunft vermöge ihrer natürlichen Einsicht gebietet, je nachdem sie deren That löblich oder verabscheuungswürdig findet. Zu den Vernunftgeboten gehören: Gott

---

[1]) Gemara Berachoth S. 33b. Nidda S. 10. [2]) Jeremia 7. 19. [3]) Emunoth, Absch. 4. 12. [4]) Ps. 16. 11. Saadja, Emunoth III. 1. Vergl. das. Absch. 1. 38.

erkennen und ihm dienen,[1] Gott nicht lästern,[2] gegen Nebenmenschen nicht sündigen; wohin man rechnet die Verbote von Diebstahl, Mord, Buhlerei, Haß und Verläumdung, falscher Zeugenaussage, des Meineides u. a. m.; ferner die Gebote der Nächsten- und Fremdenliebe, der Armenfürsorge, der Unterstützung und Aufhülfe der Dürftigen, die Bestimmungen für die Dienenden und Tagelöhner, der Einsetzung von Richtern, der unparteiischen Rechtsprechung u. a. m. Zur zweiten Klasse, den Offenbarungsgesetzen, מצות שמעיות, den Geboten des Gehorsams, die nur in der Offenbarung des göttlichen Willens ihren Grund haben, rechnet man die Ge- und Verbote des Kultus, der Sabbat- und Festheiligung, der Opfergesetze, der Priester- und Prophetenbestimmungen u. a. m. Doch sind auch diese nicht völlig ohne Vernunftgründe. Ist ja die Vollziehung des göttlichen Willens durch dieselben das, was auch die Vernunft löblich findet. Ueberhaupt enthalten sie verborgene Gottesgedanken, die wir nur annähernd zu erraten vermögen. So hat z. B. die Heiligung gewisser Festzeiten den Zweck, der Mensch soll an denselben Ruhe und Muße zur geistigen Erhebung und zur religiösen Erbauung finden, auch freundlichen Verkehr mit andern Menschen pflegen. Die Auswahl gewisser Menschen als Priester und Propheten hat den Zweck, damit sie das Volk belehren, sie selbst in ihrem Wandel das Gesetz vertreten, dem Volk die Gesetzesvollziehung lieb und wertvoll machen und die Menschen zur Erkenntnis Gottes führen. Die Propheten sind die Auserwählten, deren Gott sich als Sendboten zur Mitteilung seines Willens bedient. Das Zeugnis ihrer Beglaubigung besteht in der nur ihnen verliehenen Kraft, die Naturelemente zu beherrschen und Dinge in ihr umzugestalten als z. B. das Brennen des Feuers aufzuhalten, den Lauf der Ströme zu hemmen u. a. m. So berichtet die Schrift von den Wundern Moses, Josuas u. a. m. Der Eintritt solcher Wunder wird dem Volke vorher verkündet, aber dieselben erfolgen nur für einen bestimmten Zweck, zur Erreichung eines Zieles. Warum Gott nicht die Engel zu solchen Sendboten auserkoren oder weshalb hat Gott nicht die Propheten mit übermenschlicher Natur, überirdischer Leibesbeschaffenheit ausgerüstet? Diese Fragen, die seiner Zeit die Gelehrten beschäftigten, beantwortet Saadja dahin, daß die gezeigten Wunder eines Propheten zur Beglaubigung seiner Sendung von einem Engel oder durch einen Menschen von übermenschlicher Natur nicht die Kraft der Beglaubigung hätten, da man die Möglichkeit dieser Wunderwerke ihren überweltlichen Kräften zuschreiben würde, ohne dieselben als Beweise der Wahrhaftigkeit ihrer angegebenen Sendung zu halten. Daß aber der Prophet eine Gewißheit der Göttlichkeit seines Auftrages gebe, sind es gewisse Zeichen, als z. B. die Erscheinung einer Wolken- oder Feuersäule, auch einer ungewöhnlichen, ihn begleitenden Lichtgestalt.[4]) Saadja behandelt nun die Frage der Möglichkeit einer Gesetzesabrogation. Das Christentum und der Islam, beide begründen die Wahrhaftigkeit ihrer Religionen auf die Aufhebung der Lehren und Gesetze des Judentums. Die neue Offenbarung ihrer Religion durch ihre Propheten, die Begründer und Verkünder ihres Glaubens, wird als eine Aufhebung der alten Offenbarung, der des Judentums angesehen und verkündet. Saadja behandelt die Stellung des Judentums zu dieser Frage in seinem Buche Emunoth, Absch. 4, recht ausführlich. Wir haben in dem Artikel „Saadja" seine Behandlung dieses Themas angegeben; er gelangt zu dem Resultat, daß die Schrift in ihren Aussprüchen die Fortdauer des Gesetzes

---

[1]) Vergl. 1 Chr. 28. 9. [2]) 3 M. 24. 15. [3]) Das. 19. 11. [4]) Siehe oben „Lichtglanz", Schechina. Vergl. hierzu den Bericht in 2 Mos. 33. 8—11, wo bei der Offenbarung an Mose eine Wolkensäule sich niederließ und Psalm 99. 6—7: „In einer Wolkensäule redete er mit ihnen".

(s. d. A.) entschieden lehrt, so daß die Verbindlichkeit für die Israeliten nicht aufgehoben werden kann.[1]) V. Seele des Menschen, Verdienst und Schuld, diesseitige Vergeltung, des Frommen Leiden und des Frevlers Wohlergehen. Die Behandlung des Themas von Verdienst und Schuld, der Hauptgegenstand dieses Abschnittes, setzt die Kenntnis der menschlichen Seele voraus, daher wir hier schon die saadjanischen Angaben von der Seele in Abschnitt 6 in kurzem Abrisse geben, Ausführliches davon bringt auch Absch. VI hier. Die Seele, sagt Saadja, ist erschaffen, man kennt sie als eine intelligente Lichtsubstanz, lauter und feiner als die Substanz der Sterne und der feurigen Himmelskörper; es ist natürlich, daß sie uns mittelst der Sinne unfaßbar bleibt; wir kennen nicht ihre Entwicklung, auch nicht deren Herabsinken, nur Gott sind sie offenbar. Die Schrift nennt die Seele „Licht Gottes",[2]) das die geheimen Kammern im Menschen erhellt.[3]) Werke der Tugend klären die Seele, aber die sündhaften trüben und verdunkeln sie. Nach dieser Vorausschickung wird uns seine Abhandlung von „Verdienst" und „Schuld", mit der er diesen Abschnitt eröffnet, verständlicher. „Verdienst" und „Schuld" erklärt er, sind Bezeichnungen der menschlichen Handlungen, je nachdem sie überwiegend gut oder überwiegend böse waren. Der Grund, daß eine Handlung gut und die andere böse heißt,[4]) die eine von Gott geboten und die andere von ihm verboten wurde, ist infolge deren Wirkungen auf des Menschen Seele. Die bösen Handlungen üben eine trübende, befleckende Wirkung auf sie aus, dagegen reinigt und läutert die Tugendthat die Seele. So heißt es in der Schrift von der lautern Seele der Frommen, daß sie gleich dem Lichte der Sphären und der Sterne erglänzen (Daniel 12. 13), dagegen bezeichnet sie die Seele der Frevler, daß sie nicht leuchte und den Sphären nachstehe (Hiob 15. 15—16). Wenn den meisten Menschen diese Einwirkung auf ihre Seele verborgen bleibt, so verhält sich dieses, wie im Bereich der sinnlichen Dinge, daß Fertigkeiten nur einzelnen Menschen eigen sind, aber vielen verborgen bleiben. Es versteht der Münzkenner zwischen einer guten oder falschen Münze zu unterscheiden. Wenn dies schon in sinnlichen Sachen der Fall ist, wie vielmehr bei Gegenständen, die nicht zum Bereich des Sinnlichen gehören. Die vom Menschen vollzogenen guten oder bösen Handlungen werden von Gott bewahrt d. h. gleichsam verzeichnet des Lohnes wegen, was jedoch nicht im buchstäblichen Sinne zu nehmen ist. Die Vergeltung ist in der zukünftigen Welt, welche eintritt, wenn die Zahl der Seelen voll wird, die Gott ins Dasein treten ließ. Doch erfolgt auch schon im Diesseits, während unseres Lebens, eine gewisse Vergeltung, die als Vorbild der zu erwartenden in der künftigen Welt eintritt.[5]) Weiter spricht Saadja von 10 Abstufungen der Menschen nach ihrem religiösen und sittlichen Verhalten, die er als zehn Klassen bezeichnet. Dieselben sind: 1. Fromme und Frevler; Gesetzestreue und Gesetzesübertreter; die, welche den religiösen und sittlichen Forderungen vollständig genügen und die, welche hinter denselben zurückbleiben, die einfach sündigen und die mutwillig sündigen, die Ungläubigen und die Bußfertigen Mit dieser Aufzählung wird die Frage in Bezug auf die Lehre von der Gerechtigkeit der göttlichen Vergeltung, von dem Wohlergehen des Sünders und den Leiden des Frommen dahin beantwortet, daß des Frommen Leiden als eine Prüfung der Festigkeit seiner Frömmigkeit gleich den Leiden Hiobs anzusehen sind,[6]) die erziehlich wirken sollen,[7]) oder sie sind Gestalten von Abbüßungen einzelner Vergehungen im Diesseits, damit ihm die Vergeltung für seine

---

[1]) Mehreres bringen wir in den Artikeln „Fortdauer des Gesetzes", „Dispensation vom Gesetze", „Gesetzesaufhebung", „Albo Joseph" und „Abarbanel". [2]) 2. Sp. Sal. 20. 27. [3]) Daselbst. [4]) Hiob 33. 28. 29. Ps. 49. 20. [5]) Vergl. darüber Ps. 86. 17; 5 Mos. 28. 46. [6]) Vergl. Ps. 11. 5. [7]) 5 Mos. 8. 5; Spr. Sal. 8. 12.



frommen Werke im Jenseits keine Schmälerung erleibe.[1]) Andererseits soll das Wohlergehen der Sünder als eine Belohnung seiner etwa dennoch verübten guten Werke erklärt werden. Diese Angaben beruhen jedoch nur auf der Voraussetzung, daß bei beiden, bei dem Frommen zur Zeit der Ausübung einer Sünde und bei dem Frevler bei der Vollziehung einer guten Handlung kein innerer Gesinnungswechsel stattfand, bei dem Sünder keine Reue auf seinen bisherigen Lebenswandel, bei dem Frommen kein Mißbehagen wegen seiner bisherigen Frömmigkeit eingetreten ist, aber im andern Falle wechselt das Verhältnis. Der Fromme verliert den jenseitigen, ihm verheißenen Lohn des Guten und der Frevler erhält im Jenseits keine Strafe wegen seiner früheren Sünden. Der Grund hiervon ist, weil bei beiden durch den erfolgten Gesinnungswechsel die frühere innere Wirkung der begangenen Werke aufgehoben wurde; bei beiden hat eine innere Umwandlung stattgefunden. — VI. **Wesen der Seele, ihre Vereinigung mit dem Körper, Zweck derselben, Trennung durch den Tod, ihr Fortleben, Zustand und Ort derselben, ihre Wiedervereinigung, Auferstehung.** Ueber das Wesen der Seele bringt Saadja sieben Meinungen: 1. die Seele sei eine Accidenz;[3]) 2. die Seele sei eine Substanz, etwa eine luftartige; 3. sie sei eine feuerartige; 4. bestehe die Seele aus zwei verschiedenen Teilen, einem vernünftigen unvergänglichen mit seinem Sitz im Herzen, und einem andern vergänglichen, der Lebenskraft, verbreitet über den ganzen Körper; 5. sie sei aus zwei Luftorganen, eine von außen, die andere von innen; 6. bestehe aus dem Blute selbst, wo auf 5 Mos. 12. 23; 3 Mos. 17. 11 hingewiesen wird. Nun spricht er von der siebenten, die er als die richtige und die seinige bezeichnet. Die Seele ist erschaffen, da es kein Wesen von ewig her außer Gott giebt; auch die Schrift kennt sie so. (Sach. 12. 1.) Sie wird gleichzeitig mit der vollendeten Fötalgestalt des Embryos geschaffen,[5]) und zwar in ihm, im Herzen,[6]) gegen die Annahme der griechischen Philosophen Plato und Aristoteles von der Ewigkeit der Seele. Dieselbe sei eine lichtartige Substanz, ähnlich der Substanz der Sphären, die sie jedoch an Feinheit und Lauterkeit überragt, begabt mit der Fähigkeit des Denkens und der Erkenntnis.[7]) Denken und Erkennen gehören, da der Körper allein nicht dieses Vermögen hat, zu ihrem eigenen Wesen. Gleich den Sphären erhält sie ihr Licht von Gott, in der Schrift heißt sie „Licht Gottes". (Spr. Sal. 21. 4). Der Beweis für die Richtigkeit dieser Angabe ihres Wesens ist: „Die Seele zeichnet sich durch Weisheit ihres Wirkens und ihrer Führung aus, während der Körper ohne Seele nichts von diesen Vorzügen hat. Wäre die Seele von irdischen Stoffen, so könnte sie keine dieser erhabenen Wirkungen hervorbringen, nicht einmal, wenn sie aus dem Stoff der Sphären wäre. Es muß daher ihre Substanz feiner und lauterer als die der Sphären sein". So heißt es auch in der Schrift (Daniel 12. 13): „sie erglänzen wie das Licht der Sterne und der Sphären". Der **Zweck** ihrer Verbindung mit dem Körper ist zum Nutzen und Heil beider; die Seele erhält die Möglichkeit ihrer Thätigkeit, sich wahre Glückseligkeit durch Werke der Frömmigkeit zu erringen. Sie bedient sich des Körpers gleich eines Werkzeuges hierzu.

---

[1]) Saadja, Emunoth, Absch. 5. [2]) Vergl. Talmud Horajoth S. 10b, Kidduschin S. 39b und 40b, Midrasch rabba 1 Mos. Absch. 33, 2 Mos. Absch. 14 u. a. O. [3]) Nach den Einen sei sie ein sich selber bewegender Accidenz; andere halten sie als eine Vollendung des natürlichen Körpers; die dritten bezeichnen sie als eine Vereinigung der vier Elemente; die Vierten geben sie als eine Verknüpfung der verschiedenen Sinneswahrnehmungen an; die Fünften, sie sei eine aus dem Blute entstehende Accidenz. [4]) Emunoth VI. 97 auf Sach. 12. 1 „er schuf den Geist des Menschen". [5]) Emunoth VI. 102. Hierzu Jeremia 38. 16, gegen die Annahme einer Präexistenz der Seele nach Plato. [6]) Das. S. 97. Vergl. Anmerkung 1 S. 23 der Programmschrift von S. Horowitz. Breslau 1898. [7]) Emunoth VI. 102.

Es werden **drei** Kräfte in der Seele durch ihre Vereinigung mit dem Körper hervorgerufen: die Kraft der Erkenntnis, die Kraft des Zornes und die Kraft der Begierde. Nach diesen sind auch ihre drei Namen in der Schrift; sie heißt: 1. in Bezug auf ihre Erkenntniskraft „Neschama", נשמה;[1]) 2. wegen ihrer Kraft des Zornes, Energie, „Ruach", רוח,[2]) und 3. betreffs ihrer Begierde „Nephesch", נפש.[3]) Der Sitz der Seele ist im Herzen, von dem die Adern ausgehen, welche die Bewegung und Empfindung im Körper hervorbringen. Doch ist der Sitz der höhern Erkenntnisfunktionen im Gehirn zu suchen, nämlich: Erinnerung, Denken und Urteile. (Saadjas Kommentar zu Spr. Sal. S. 96.) Die Werke des Menschen sind die Frucht der Vereinigung der Seele mit dem Körper; eine Vergeltung derselben kann daher nur für beide zugleich, also in ihrer Verbindung mit einander gedacht werden. Die Dauer der Verbindung des Körpers mit der Seele wird von Gott bestimmt, jedem Menschen ist die Lebensgrenze bestimmt, nach dem Maße der Kraft, mit dem der Körper von vorne herein ausgestattet ist. Gott kann jedoch durch Erhöhung oder Schwächung dieser Lebenskraft des Menschen Leben verlängern oder kürzen.[4]) Die Trennung der Seele vom Körper geschieht durch den Tod. Die Seele vermögen wir nicht bei ihrem Scheiden aus dem Körper wegen ihrer feinen luftartigen Substanz zu sehen, wie wir ja auch die Sphären nicht sehen können. Ueber den Zustand der Seele nach ihrem Scheiden aus dem Körper bis zu ihrer Wiedervereinigung mit ihm zur Zeit der Auferstehung wird angegeben, daß sie in der ersten Zeit von Unruhe gequält wird; sie empfindet den Zerfall des Körpers so schwer gleich dem, der sein Eigentum in Trümmer und Schutt zerfallen sehen muß, aber später nach Beendigung des Zerstörungsprozesses verfällt sie in einen schlafartigen Zustand. Ueber den Ort des Verweilens der aus dem Körper geschiedenen Seele hören wir: die reine Seele erhält ihren Ort oben, aber die befleckte hat ihren Ort unten, sie bleibt da bis zur Zeit, wo die Zahl der Seelen, die zum Eintritt in die Welt bestimmt ist, voll wird. Entschieden bekämpft Saadja die Annahme einer Seelenwanderung. Wir haben darüber einen eigenen Artikel, auf den wir hier verweisen. VII. **Die Unsterblichkeit der Seele, die Fortdauer des Menschen, das Leben im Jenseits, die jenseitige Vergeltung.** Die Fortdauer des Menschen nach dem Tode ist das Fortleben seiner Seele. Der Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele ist ein ethischer. Es erscheint, spricht Saadja, unvereinbar mit der Gerechtigkeit und Allmacht Gottes, des Weltschöpfers, auch mit seiner Güte und Weisheit, daß er die menschliche Seele, die er mit so vielen Vorzügen ausgestattet und der er einen solch hohen Rang verliehen, auf jenes geringe Maaß von Glückseligkeit hienieden beschränken sollte. Hierzu kommt, daß auf der Erde kein Glück vollkommen, keine Freude ungestört und ungetrübt existiert, daher kann mit dem Tod das Leben des Menschen nicht zu Ende sein; die Seele ist unsterblich, für sie wird es eine Stätte zu ihrem Fortleben von ungestörter Glückseligkeit geben. Diese Ahnung einer zukünftigen bessern Welt trägt der Mensch in sich selbst. Auch die Erscheinung vom Glück des Frevlers und den Leiden des Frommen weist auf eine Welt hin, wo die Ausgleichung der Widersprüche stattfinden werde. Es ist das Jenseits, die Stätte der gegenseitigen Vergeltung. Die Märtyrer, die ihr Leben bereitwillig hingegeben, wären sie nicht von dem Glauben an eine Vergeltung im Jenseits durchdrungen gewesen, gewiß, sie hätten sich nicht für die Wahrheit ihrer Religion hingeopfert. Daß

---

[1]) Hiob 33. 8. Jesaia 26. 4. [2]) Koheleth 7. 9; Spr. Sal. 29. 11. [3]) 5 Mos. 12. 20. Hiob 33. 20. Vergl. seinen Jezirakommentar zu 1 § 4. [4]) Emunoth VI. 101. Vergl. Talmud Sanhedrin S. 91a das Gleichnis von dem Lahmen und dem Blinden, den Wächtern des Gartens.

die Schrift nur von der diesseitigen Vergeltung spricht, liegt in ihrer Eigentümlichkeit, ausführlicher von Dingen zu sprechen, die dem Bedürfnis der Gegenwart näher liegen. Für die Israeliten in der Wüste, die vom Lande Kanaan Besitz nehmen sollten, war es natürlich, mit ihnen nur von dem Besitz des Landes der Verheißung zu sprechen. Andererseits ist der Tod Moses in der Wüste ein Beweis der jenseitigen Vergeltung. Auch die Schriftstellen von dem Leben der Weisen und dem Untergang der Thoren, dem Glücke der Frommen und dem Unglück der Sünder sind auf das jenseitige Leben zu deuten. Daran schließen sich die vielen Aussprüche in den Schriften der Tradition, die ausdrücklich von dem Leben und dem Lohn im Jenseits sprechen. Das Leben hier vergleichen sie zu einer Vorhalle zum jenseitigen Leben mit der Mahnung, sich hier für die andere Welt vorzubereiten.[1]) Im jenseitigen Leben, heißt es ferner, giebt es kein Essen, kein Trinken, die Frommen sitzen mit den Kronen auf ihren Häuptern und freuen sich des Abglanzes von Gott.[2]) Weiter verfehlen sie nicht Männer zu nennen, die des jenseitigen Lebens infolge ihrer Vergehungen verlustig geworden.[3]) Das sind die Beweise nach der Vernunft, Schrift und Tradition, welche die jenseitige Vergeltung darthun.[4]) VIII. In Abschnitt VIII seines Buches Emunoth spricht Saadja ferner über die messianische Erlösung und die Erfüllung der messianischen Verheißungen und in Abschnitt IX von der Auferstehung zur Zeit der Erlösung und der spätern allgemeinen Totenbelebung zum Tag des Gerichts und Eintritt der künftigen Welt. Da, wie Saadja selbst sagt, die Lehren dieser zwei Abschnitte Glaubenssätze, Dogmen sind, die nichts mit dem philosophischen Denken gemein haben, so sprechen wir hier nicht weiter von ihnen und verweisen über sie auf die Artikel „Auferstehung" und „Wiederbelebung der Toten", „Welt, künftige" in Abt. I und „Belebung der Toten", „Zukunftsmahl" in Abt. II, ferner: „Tag des Gerichts" und „Chiliasmus" in Supplement II dieser Real-Encyclopädie. Ebenso bitten wir, über die Abhandlung Saadjas im zehnten Abschnitt „die Lehren der Ethik", um nicht zu wiederholen, den Artikel „Sittenlehre, philosophische" nachzulesen. In allen diesen Philosophemen bei der Behandlung der aufgestellten Themen hatte Saadja nur eine theoretische Feststellung der Lehren und Gesetze des Judentums im Auge, aber für eine Verinnerlichung der Religion im Leben des Volkes, wie Geist und Herz, Verstand und Gemüt mit von ihr ergriffen und gehoben werden, darüber hatte er noch kein Wort. Die Angaben hierzu stellte sich nächst der philosophischen Begründung der Gotteslehren der Zweite hier zur Aufgabe, den wir nun folgen lassen.

II. **Bachja ben Joseph Ibn Pakuda** mit dem Epitheton Bachja der Fromme, בחיי החסיד oder Bachja der Richter oder Rabbinatsmitglied, בחיי הדיין, auch Bachja der Alte, בחיי הזקן. Ausgezeichneter Religionsphilosoph und Rabbiner in Saragossa im 11. Jahrhundert, bekannt durch seine philosophisch-religiöse Moralschrift „Anweisung oder Anleitung zu den Herzenspflichten", תורת חובת הלבבות, oder kürzer ספר חובת הלבבות, „Buch der Herzenspflichten", das er im Jahre 1050 in arabischer Sprache verfaßte, welches später von zwei Gelehrten, Juda Ibn Tibbon (s. d. A.) und Joseph Kimchi (s. d. A.), hebräisch übersetzt wurde. Wir haben in dem Artikel „Bachja ben Joseph Ibn Pakuda" ausführlich über sein Leben und seine Schriften gesprochen und behandeln hier seine in derselben niedergelegten Ideen und Lehren über Gott, Schöpfung, Welt, Menschen, Seele, Willensfreiheit, Gottesdienst, Gottvertrauen, religiös-sittlichen Lebenswandel u. a. m. Der Lehre von Gott wird die Darstellung der Weltschöpfung voraus-

---

[1]) Emunoth IX 133 nach Aboth IV 6. [2]) Gemara Berachoth S. 17a. [3]) Emunoth IX 134 nach Mischna Sanhedrin XI 1. [4]) Das. IX 135.

geschickt, aus der das Dasein Gottes, als des Weltschöpfers, sich ergiebt. Wir sprechen daher hier: α) von der Weltschöpfung und Gottes Dasein. Als Erkenntnisquellen giebt er gleich Saadja (s. d. A.) an: 1. die Vernunft; 2. die heilige Schrift und 3. die wahrhafte Tradition. Die Zeitlichkeit der Schöpfung, daß sie nicht von ewig her war, sondern entstanden ist, lehrt die Schrift.[1]) Die Vernunftbeweise dafür werden hier in folgenden angegeben: 1. Kein Ding vermag sich selbst zu erschaffen, es muß daher erschaffen worden sein. Die Entstehung der Schöpfung weist daher auf einen Schöpfer, Gott, hin. 2. Eine unendliche Reihe von Ursachen ist undenkbar; folglich gab es eine erste Ursache, der keine andere vorausgegangen, existiert hat. Diese erste Ursache, der die Schöpfung ihre Entstehung verdankt, ist der Schöpfer, Gott! 3. Die Welt mit ihren Wesen bestehen aus Zusammensetzungen. Jedes Zusammengesetzte besteht aus Teilen, die früher da waren, die zusammensetzende Ursache ist daher endlich, hat einen Anfang, die Welt hatte einen Anfang, ist zeitlich und entstanden. Die erste Ursache aller Ursachen ist außerhalb der Welt, der Schöpfer, Gott! So sind beide, die Schöpfung aus Nichts und Gott ihr Schöpfer, erwiesen. β. Die zweite Lehre von Gott ist die von seiner Einheit und Einzigkeit. In der Schrift wird dieselbe auf mehreren Stellen mit Nachdruck verkündet. Vernunftbeweise für sie stellt Bachja sieben auf. A. Alle Einzelheiten können unter bestimmte Arten zusammengefaßt werden; die Arten wieder unter Gattungen, diese unter höhere Gattungen u. s. w. bis man zum höchsten Grundbegriff alles Seienden, der Gattungen, nämlich zu den Kategorien gelangt, die man in der Philosophie als zehn angiebt. Führen wir auf ähnliche Weise die Dinge auf ihre Ursachen zurück, so wird deren Zahl immer kleiner. Gelangen wir endlich zu den letzten Ursachen alles Seienden, den fünf Prinzipien, nämlich den 4 Elementen und der Bewegung, so erweisen sich auch diese von einer kleinern Zahl von Ursachen verursacht, nämlich von Stoff und Form, die ebenfalls von Gott verursacht seien, der als letzte Ursache nur Einer sein kann. So muß Gott als Ursache der Ursachen, als Prinzip der Prinzipien nur Einer sein. Die Einheit Gottes ist erwiesen. B. Die planvolle Harmonie, die Zusammenstimmung in allen Teilen der Welt, wo die verschiedensten, entgegengesetzten Ursachen zu übereinstimmenden Wirkungen sich gestalten, so daß im kleinsten wie im größten die Weisheit Gottes hervortritt, beweisen die Einheit Gottes. Wir sehen da einen planmäßigen Zusammenhang, wo ein Teil des andern bedarf, wie etwa die Glieder eines Menschen u. a. m. Dieses All in solchem Zusammenhange und solcher Harmonie kann nur ein Wesen hervorgebracht haben. Die Einheit des Schöpfers ist somit erwiesen. C. Gäbe es viele Götter, so muß eine unterscheidende Verschiedenheit unter ihnen sein, jeder von ihnen hat etwas, was der andere nicht hat; es müßte der Mangel einer Eigenschaft bei den Einzelnen stattfinden. Der Mangel setzt eine Begrenztheit, diese eine Endlichkeit voraus. Was endlich ist, muß erschaffen worden sein, kann kein Gott sein. Der Schöpfer, Gott, muß daher nur einer sein. Die Einheit Gottes ist erwiesen. Diese drei Beweise Bachjas genügen, wir übergehen hier, des engen Raumes wegen, die andern Beweise und bringen von Abschnitt II Kapitel 8 seine Definition der Gotteseinheit. Man kennt, erklärt er, eine eigentliche und eine uneigentliche Einheit; erstere ist die substanzielle und letztere die accidenzielle. Diese zerfällt in zwei Arten, die Einheit der Gattung und die der Arten. Die Einheit des Wesens ist die substanzielle Einheit. Von dieser substanziellen Einheit giebt es ebenfalls zwei Arten: 1. die ideelle Einheit und 2. die reelle Einheit. Erstere ist die Zahleneinheit als z. B. es ist eins, weil kein anderes folgt, und 2. die reelle, substanzielle Einheit

[1]) 1 Mos. 1.



ist die, welche weder wandelbar, noch veränderlich ist, sie unterliegt keinem Entstehen und Vergehen, ist nicht dem Enden, Fortschreiten und Bewegen unterworfen, sondern bleibt beständig, bei ihr ist kein Anfang und kein Ende. Gottes Einheit ist diese letztere. Obige Beweise von der Schöpfung haben das Dasein Gottes ergeben, als das Urerste oder als erste Ursache, die nicht wie die Schöpfung und ihre Wesen begonnen d. h. zeitlich geworden, sondern urewig mit der göttlichen Substanz inbegriffen war. γ. Fernere Bezeichnungen Gottes, Angaben seiner Eigenschaften. Die Betrachtung der Schöpfung weist auf Gott hin. Aber was Gott sei, die nähere Bezeichnung seines Wesens und seiner Eigenschaften kann sie uns nicht mitteilen. Obige Grundlehre der Unvergleichbarkeit Gottes mit den Wesen der Schöpfung zwingt uns, daß wir dieselben nicht positiv, sondern nur negativ angeben können. Es sind nur drei Eigenschaften, die wir positiv anzugeben vermögen: 1. daß Gott ist, sein Dasein, was sich aus obigen Beweisen ergeben hat; 2. daß er ewig ist, die Ewigkeit Gottes, sie ergiebt seine obige Bezeichnung als die urerste Ursache der Schöpfung, die auch 3. die Einheit Gottes mitenthält. Dasein, Ewigkeit und Einheit sind die drei Gotteseigenschaften in positiver Bedeutung. Eine weitere Betrachtung ergiebt, daß jede dieser drei Eigenschaften die zwei andern mit einschließt. So ergiebt die erste, das Dasein Gottes, auch seine Ewigkeit und Einheit. Neben diesen drei Eigenschaften von Gottes Wesen giebt es noch die seiner Thätigkeit, die jedoch in Betracht der Unvergleichbarkeit Gottes mit den Schöpfungswesen nur in negativem Sinne und negativer Bedeutung angegeben und erklärt werden können; sie wollen nur das aussagen, daß das Gegenteil des durch sie ausgedrückten von Gott zu gelten habe. In diesem Sinne können solche Eigenschaften beiden: Gott und den Geschöpfen beigelegt werden. Solche Eigenschaften von Gott bezeichnen Gottes Verhältnis zum Geschaffenen und Gewirkten. In der Schrift kommen diese Eigenschaften Gottes häufig vor. Es sind daselbst zwei Arten: a) die welche Gott menschenähnliche Gestalt zuschreiben, als z. B. Ebenbild, Mund, Hand, Ohr u. a. m.; b) die ihn in körperlicher Bewegung darstellen, als z. B. Riechen, Sehen, Hören, Bereuen, Betrübtsein, Zürnen, Gedenken, Erinnern, Herabkommen u. a. m. Die alten Bibelübersetzer, als die Septuaginta (s. d. A.) und die Targumisten (s. Targun) suchten in der Wiedergabe dieser Bezeichnungen durch andere Ausdrücke von ihnen alles Menschliche abzustreifen, so daß sie vergeistigt wurden. Ihre Angaben waren wegen des gewöhnlichen Menschen notwendig, dem es schwer wird, sein Gemüt durch bloße Abstraktion in Gebet und Andacht zu Gott zu erheben; dieselben berücksichtigen die Fassungskraft des Menschen. So sind die körperlichen Bezeichnungen von Gott eine Notwendigkeit für einen großen Teil der Menschen; sie schaden nicht, da der denkende Teil der Menschen sie doch nur bildlich auffaßt. Auch die Schrift hat eine Anzahl von Stellen, welche unter Hinweisung auf Gottes Erhabenheit jede Angabe von göttlichen Attributen zurückweisen und jedwede Verähnlichung Gottes bekämpfen. Ebenso mißbilligten die alten Lehrer im talmudischen Schrifttum die Häufung von göttlichen Attributen im Gebete als unjüdisch und mit der reinen Gottesidee in der Bibel unvereinbar.[1]) Doch bildeten diese Philosopheme, die uns von Gott eine klare Vorstellung geben, nur die Einleitung zu dem, was den Hauptteil dieser Schrift bildet. Nicht eine Theologie in philosophischem Sinne, oder ein Kompendium derselben will Bachja hier abfassen,[2]) sondern die Angabe der Mittel und Wege zur Verinnerlichung der Religion aufstellen, wie deren Lehren und Wahrheiten Herz und Geist durchdringen und sie bildend

[1]) Siehe: „Eigenschaften Gottes“. [2]) Wie dies Kaufmann richtig in seinem Buche „Die Theologie Bachjas“ S. 24 bemerkt.

erheben, Gefühle und Empfindungen für das Gute und Edle wecken, daß die Tugendwerke aus innerm Drange hervorgehen und kein gedankenloses Thun werden. Bachja sah sich im Kreise seiner Religionsgenossen um und bemerkte, daß bei vielen der Gottesglaube nur leeres Nachsprechen ist, das sich nicht über die Stufe der Kinder erhebt.[1]) Andere kennen ihn nur in der Gestalt von Tradition, als etwas Ueberkommenes; keine vernünftige Ueberzeugung ist sein Boden. Diese gleichen den Blinden, die sich vertrauungsvoll von einem Sehenden leiten lassen; aber müssen jeden Fehltritt des Führers mitmachen.[2]) Nun sind es die Dritten, bei denen der Glaube zwar auf Erkenntnis und Ueberzeugung beruht, aber ihnen fehlt der klare Begriff einer absoluten Einheit Gottes; sie verirren leicht und stellen sich Gott auch körperlich nach menschlichem Bilde vor.[3]) Dieselben sind einem Manne gleich, der eine Stadt aufsucht, deren Lage ihm bekannt ist, aber den richtigen Weg zu ihr nicht weiß; er müht sich vergebens ab, ohne hineinzugelangen.[4]) Den Vierten endlich wohnt der klare Begriff von Gott ein,[5]) aber es hat jeder die Pflicht, den Gottesglauben zu prüfen und ihm auch geistig anzuhangen;[6]) der Gottesglaube wird dadurch zur Wurzel und Grundlage der Religion. Von den Religionsvorschriften im Judentume beziehen sich welche auf das Innere des Menschen, auf das Herz und den Geist desselben, andere auf das Aeußere, die Vollziehung von bestimmten Werken. Bachja nennt erstere „Pflichten des Herzens", חובת הלבבות, die andern zum Unterschiede von diesen: „Gliederpflichten", חובת האברים, aber er möchte, daß diese die Frucht jener, aus dem Drange des Innern hervorgehen, das Herz zu ihrer Triebkraft haben. Es ist dies keine neue Aufstellung, schon längst haben die Propheten und nach ihnen die Talmudweisen in mehreren Lehren darüber ihre Stimme mahnend erhoben. So lesen wir in Jesaia 29: „Mit dem Munde und den Lippen ehren sie mich, aber ihr Herz ist fern von mir;" ferner bei Jeremia 31. 33: „Ich gebe meine Lehre in ihr Inneres und auf ihrem Herzen schreibe ich sie".[7]) Vergebens sieht er sich nach einem Buche um, das die Mittel und Wege der Verinnerlichung der Religion angiebt, er findet es nicht. „Sie verfassen Bücher", klagt er, „Gesetzeskompendien von den äußern Gesetzeswerken, die nur die Werkheiligkeit fördern, aber von den Herzenspflichten zur Verinnerlichung der Religion, darüber giebt es keine Schrift".[8]) Bachja machte sich an die Abfassung eines solchen Buches, er schrieb es in arabischer Sprache und nannte es „Die Lehre von den Herzenspflichten". Dasselbe wurde später von Juda Ibn Tibon hebräisch übersetzt. Es besteht aus zehn Abteilungen (Pforten), von denen handelt die erste in 10 Kapiteln von dem Gottesbegriff; die zweite in 6 Kapiteln von der Betrachtung der Natur, der weisen, fürsorglichen Schöpfung, Gestaltung und Erhaltung ihrer Wesen; die dritte in 10 Kapiteln von dem Gottesdienste; die vierte in 7 Kapiteln von Gottesvertrauen; die fünfte in 6 Kapiteln von der Gottweihung unserer Werke; die sechste in 10 Kapiteln von der Demut; die siebente in 10 Kapiteln von der Buße und den Liebeswerken; die achte in 6 Kapiteln von der Abrechnung des Menschen mit seiner Seele; die neunte in 7 Kapiteln von der Enthaltsamkeit und die zehnte in 7 Kapiteln von der Gottesliebe. Von den in diesen Abschnitten behandelten Lehren sprachen wir oben die der Darstellung des Gottesbegriffes, wie derselbe in seiner Einheit und Einzigkeit durch das Schöpfungswerk verkündet und erwiesen

---

[1]) Vergl. Chobath Halebaboth Pforte 5. Kap. 2. [2]) Daselbst Kap. 1. [3]) Das. Kap. 2 und Kap. 1. Pforte 1. [4]) Das. Kap. 2. [5]) Das. Kap. 5. [6]) Das. Kap. 3. [7]) Hebräisch: נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה. [8]) In der Vorrede sagt Bachja: חקרתי עליהם ולא מצאתי בהם ספר מיוחד בחכמת המצפון והיא חובת הלבבות שהניחוה ולא חברוה ותמהתי על זה.



wird, ebenso von den andern Eigenschaften Gottes, von den seines Wesens und den, die durch seine Werke erkannt werden. Wir sprechen jetzt von den Lehren der andern Abschnitte, als von der Naturbetrachtung, dem Menschen überhaupt, von seiner Seele und der Willensfreiheit. Die Betrachtung der Natur wird in Abteilung II Kap. 1—5 zur bildenden Erhebung des Menschen, zur Weckung von religiösen Gefühlen und edeln Empfindungen empfohlen. Sie bildet mit ihren Schöpfungen und ihren Wesensarten gleichsam die Offenbarungsstätte der weisen Vorsehung und Fürsorge Gottes, die uns zur Dankbarkeit stimmt. Unter diesen Wesen, die uns die fürsorgliche Liebe Gottes vorführen, wird der Mensch als das Höchste der Schöpfung dargestellt. Die Betrachtung über ihn leitet Bachja mit des Psalmisten Worten ein: „Dir, Gott, meinen Dank, daß ich so wunderbar ausgezeichnet wurde, wundervoll sind deine Werke, meine Seele kennt sie gar sehr". (Ps. 139). Der Mensch wurde zuletzt gebildet, gleichsam als Krone der Schöpfung. Die Seele ist eine Lichtsubstanz, gleich den andern Himmelswesen, sie ist befähigt, das Uebersinnliche zu erfassen, aber im Körper des Menschen fühlt sie sich durch die Materie beschwert. Gefesselt von den Banden der Leidenschaft vermag sie nicht mehr das Absolute zu begreifen. Aber sie soll die Schranken der Körperlichkeit durchbrechen, die Fesseln der Sinnlichkeit möglichst abstreifen und sich zur Anschauung des göttlichen Urquells emporarbeiten.) Auf der Erde ist die Seele ein Fremdling;[1]) ihr Dasein in Verbindung mit dem Körper ist zur Erlangung ihrer eigenen Glückseligkeit, sie soll sich läutern und die Natur der heiligen Engel erlangen[2]) und so der ewigen Seligkeit, die gleich nach dem Tode des Körpers eintritt, teilhaftig zu werden; es ist die Zeit der Vergeltung.[3]) Sie erreicht die Reinheit ihres Wesens von der Umdüsterung der Thorheit und Befreiung von der Finsternis des Zweifels.[4]) Mit dieser Darstellung der ewigen Seligkeit nach dem Tode nur für die Seele weicht Bachja von Saadja ab, der die Seligkeit für die Seele mit ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper lehrte.[5]) Auffallend ist die Nichterwähnung dieses Fortlebens im Jenseits in dem biblischen Schrifttum.[6]) Bachja weist nach, daß dieselbe, wenn sie auch nicht im Pentateuch erwähnt wird, doch in den Aussprüchen der Propheten und der Hagiographen stark angedeutet hervortritt. So in Jesaia 58. 66, das. 64; Daniel 12 u. a. O.[7]) Mit vielem Nachdruck versteht er die Frage der menschlichen Willensfreiheit, die mit der göttlichen Allwissenheit, Allmacht und Vorherbestimmung im Widerspruch zu stehen scheint, zu behandeln und die Richtigkeit derselben nachzuweisen.[8]) Die Willensfreiheit des Menschen wird ausdrücklich in mehreren Bibelaussprüchen anerkannt. So in 5 M. 30. 15. 16: „Siehe, ich lege dir vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse, wähle das Leben" u. a. a. O. Aber in mehreren andern Aussprüchen wird die göttliche Allmacht und die göttliche Vorherbestimmung, die gegen die menschliche Willensfreiheit spricht, stark betont und als Glaubenslehre vorgeführt. Wir nennen von denselben Ps. 135. 6: „Was der Ewige will, im Himmel und auf der Erde, thut er"; 1. S. 2. 6: „Der Ewige tötet und belebt, senkt in die Gruft und bringt wieder herauf"; „Der Ewige macht reich und macht arm, erniedrigt und erhöhet" u. a. m.[9]) Wie kann bei der Behauptung der letzten Stellen von einer Verantwortlichkeit oder Vergeltung des menschlichen Thuns die Rede sein? Und doch wird diese im Judentume als Glaubenssatz ausdrücklich gelehrt. Die Antwort darauf ist, daß allerdings beides Glaubens-

---

[1]) Pforte VIII. 3. Ende VI. 4 unter Deutung von 3 Mos. 25. 3 darauf. [2]) Pforte IX. 1. Ende. [3]) Pforte 3 Kap. 9. [4]) Pforte 8 Kap. 4. [5]) Siehe: Saadjas Religionsphilosophie. [6]) Pforte IV. Kap. 4. Das. V. 5. [7]) Pforte III. Kap. 8. [8]) In Maleachi 1. 9; Hiob 34. 11; Spr. Sal. 9. 3. [9]) Vergl. Bachja, Pforte 3 Kap. 8. Andere Stellen sind Klagelied 3. 37; Jesaia 45. 7; Ps. 127. 1; Hiob 34. 29; Ps. 104. 29.

wahrheiten sind, aber ihr Widerspruch bildet eins von den vielen für den Menschen unlösbaren Rätseln in der Welt. Der Mensch handle in vollem Bewußtsein seiner ihm zugestandenen Willensfreiheit mit der daran sich knüpfenden Verantwortlichkeit für sein Thun, aber vergesse dabei nicht, Gott das Gelingen oder Mißlingen seiner Arbeit vertrauungsvoll anheimzustellen.[1]) Dieses Rätselhafte und Dunkle ist zum Wohle des Menschen gleich der Decke über das Auge des Schwachsehenden, damit er von dem hellen Sonnenstrahl nicht geblendet werde. Nächst diesem ist es eine andere Frage, die er ebenfalls mit vielem Nachdruck zu besprechen sich bemüht. Die Erscheinung des Wohlergehens des Sünders und der Leiden des Frommen, welche in Bezug auf die gerechte göttliche Vorsehung dem Menschen rätselhaft vorkommt und viele zum Unglauben verleitet, versucht er im folgenden aufzuklären.[2]) Die Leiden des Frommen können oft ohne Widerspruch mit der gerechten göttlichen Vorsehung aus verschiedenen Gründen eintreten, und zwar: 1. zur Abbüßung einer begangenen Schuld;[3]) 2. wegen Nichtkürzung des ihm nach dem Tode im Jenseits Bestimmten;[4]) 3. als Prüfung für ihn und zum Vorbild für andere;[5]) 4. zur Sühne der Sünden seiner Zeitgenossen;[6]) 5. infolge der Unterlassung der Mahnungen an seine Zeitgenossen wegen ihrer Sünden.[7]) Ebenso kann das Wohlergehen des Sünders eintreffen: 1. infolge einzelner guten Handlungen;[8]) 2. im Hinblick auf einen frommen Sohn von ihm;[9]) 3. wegen des Unheils, das ihn treffen soll;[10]) 4. in Betrachtung auf seine zu erwartende Bekehrung;[11]) 5. infolge des Frommen Tugend und Verdienste;[12]) 6. zur Erprobung des Anschlusses der Frevler an die Frommen.[13]) Einen andern Weg schlägt der folgende Gelehrte ein, er spricht von der Philosophie an sich, ohne ihre Vereinbarung mit den Lehren des Judentums.

III. Gabirol oder Gebirol, vollständig: **Salomo ben Jehuda Ibn Gabirol**, שלמה בן יהודה בן גבירול, arabisch: Abu Ajub Suleiman ben Jachja Ibn Gabirol in Malaga und Saragossa von 1020—1070. Bedeutende, wissenschaftliche Persönlichkeit der Juden Spaniens, ein gefeierter Dichter, berühmter Philosoph und Ethiker. Wir haben über sein Leben und seine Schriften ausführlich in dem Artikel „Gabirol“ geschrieben und beabsichtigen hier, eine Darstellung seiner Philosophie zu geben. Ueber seine poetischen Arbeiten und seine Ethik verweisen wir auf die Artikel „Poesie“ und „Ethik, nachtalmudische“. Seine Philosopheme hat er in seiner Schrift „Quelle des Lebens“, hebräisch „Mekor Chajim“ zusammengestellt;[14]) sie haben das Eigentümliche, daß sie von den Lehren, Gesetzen und Aussprüchen des jüdisch-religiösen Schrifttums nichts erwähnen, keinen Bibelvers zur Bestätigung heranziehen, sondern die philosophischen Themen an sich behandeln. Gabirol strebt nicht, gleich seinen Vorgängern: Saadja Gaon u. a. m. nach einer Ausgleichung der jüdischen Religion mit der Philosophie, respektive mit deren vernunftgemäßen Denken nachzuweisen und die Uebereinstimmung beider darzuthun. Die Religion bedarf nicht der Philosophie zur Bestätigung der Richtigkeit ihrer Lehren und Gesetze, dieselben haben in sich den Beweis ihrer Wahrhaftigkeit; es war dies die Angabe der Gegner der Philosophie, die sich für die Strenggläubigen unter den Juden hielten.[15]) Gabirol gehörte zu den Strenggesetzlichen des jüdischen Glaubens, aber unterschied sich darin von ihnen, daß er dennoch dem Studium der Philosophie oblag, weil er die philo-

---

[1]) Bachja, Pforte 3 Kap. 8—9. [2]) Pforte 4 Kap. 3 und 4. [3]) Vergl. Spr. Sal. 11. 31. [4]) Vergl. 5 M. 8. 16. [5]) Vergl. Hiob, seine Leidensgeschichte. [6]) Jes. 53. 4 und 5. [7]) 1. S. 2. 29 ff. [8]) 5 M. 7. 10. [9]) Koheleth 2. 26; Hiob 27. 17. [10]) Koheleth 5. 12. [11]) Vergl. die Geschichte des Königs Menasche. [12]) 2. K. 10. 30; Spr. Sal. 20. 7. [13]) Vergl. Eliahu gegen die Königin Isebel. [14]) Ueber diese Schrift siehe den Artikel „Gabirol“. [15]) Vergleiche den Artikel „Philosophie und Judentum“.

sophische Forschung an sich ohne deren Beziehung auf die Lehren und Gesetze des jüdischen Glaubens unanfechtbar und erlaubt hielt. Wir haben in den Artikeln „Glauben“, „Dissentierender Gelehrter“, „Denk-, Lehr- und Redefreiheit“ ausführlich nachgewiesen, daß im Judentume die freie Forschung, so sie nicht in die Gesetzespraxis eingriff, zur Nichtvollziehung des Gesetzes ihre Stimme erhob, stets geschützt war und als erlaubt gehalten wurde. Die Denk- und Lehrfreiheit mußte jedem zugestanden werden, sie konnte rechtlich nie angegriffen, viel weniger verboten oder gar gebannt werden. So sehen wir später Moses Maimoni einerseits für die Aufrechthaltung der religiösen Praxis einen Gesetzeskodex „Jad Chasaka“ abfassen, aber andererseits auch seine philosophische freie Forschung in eine andere Schrift „More Nebuchim“ niederlegen. In neuster Zeit hat Moses Mendelssohn den richtigen Grund dafür in seiner Schrift „Jerusalem“ in dem Satze aufgestellt: „Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes existiert kein einziges, welches lautet: „Du sollst glauben“ oder „nicht glauben“, sondern sämtliche beziehen sich auf die Praxis“. „Du sollst thun oder nicht thun“. „Der Glaube wird nicht befohlen, weil der Mensch keine andern Befehle annehmen soll als die, welche auf dem Wege der Ueberzeugung zu ihm gelangen“.[1]) Auch unser Gabirol hier huldigt in seiner philosophischen Schrift: „Quelle des Lebens“, „Mekor Chajim“, der freien Forschung, während er für die religiöse Praxis die ethischen Vorschriften der jüdischen Religion in seinem Buche: „Tikon Midoth Hanephesch“, „Veredlung der Sitten der Seele“, zusammengestellt hat. Seine Philosopheme in der Schrift „Mekor Chajim“ behandeln die Themen: Gott, Schöpfung, Welt, Mittelwesen, Mensch, Seele, Jenseits, Vergeltung, Seligkeit. Dieselben werden in Dialogform zwischen Meister und Jünger vorgetragen. Die Trockenheit der metaphysischen Untersuchung wird dadurch gemildert, sie gestaltet sich so zu einer gewissen Lebendigkeit. Vervollständigt werden die hier vorgetragenen Ideen durch eine andere von ihm verfaßte Schrift: „Ueber den schöpferischen Willen Gottes“,[2]) die jedoch nicht mehr existieren soll. Zu diesen gehört noch ein von ihm in hebräischer Sprache verfaßtes größeres liturgisches Gedicht, betitelt: „Die Königskrone“, כתר מלכות, von den Gotteseigenschaften, das eine Verherrlichuag des Schöpfers und Erhalters der Welt und ihrer Wesen giebt.[3]) Wir bringen von seinen philosophischen Untersuchungen I. die über Gott. Gott wird als die Ursubstanz, das Urwesen, das unerschaffene, ewig Seiende angegeben; er ist für des Menschen Erkenntnis unerforschbar und unbezeichenbar; Gott wird erhaben über alle Schöpfungswesen und unendlich gehalten. Nur mittelst dessen Wirkungen ist uns sein Dasein erkennbar. Als Ursubstanz ist er die enggeschlossene Einheit, aber nicht gleich der Zahleneinheit, die vermehrt und gemindert, geteilt und verändert werden kann. Wesen und Form bilden bei ihm keinen Unterschied. So vermögen wir Gott außer der Einheit kein positives Attribut, Eigenschaft, beizulegen. Nur in Bezug auf die Schöpfung wird Gott als das Sein alles Seienden von ewig her gehalten. So hören wir Gabirol in seinem Gedichte „Die Königskrone“ von Gott aussagen:

„Du bist einzig! Haupt von allem Sein, Grund von Groß und Klein.
Du bist einzig! Doch nicht wie Zahlen Eins, gleich was entstanden.
An dir ist Mehrheit, Wechsel, Nennung und Bezeichnung nicht vorhanden.

---

[1]) Moses Mendelssohns Werk, III., Jerusalem, S. 21. Vergl. hierzu den Artikel „Glauben“ S. 62, Supplement II dieser R.-E. [2]) Der lateinische Titel von derselben ist: „Origo largitatis et causa essendi“, diese Schrift ist jedoch nicht mehr vorhanden. [3]) Vergleiche M. Sachs, S. 3—30 und S. 225 in seiner trefflichen Schrift: „Die religiöse Poesie der Juden in Spanien“, Berlin 1845 und Kaempfs Schrift: „Nichtandalusische Poesie“, Prag 1858, S. 177—78.

Du bist! Doch nimmt weder Ohr, noch Auge dich wahr;
Das Wie, Warum und Wo, wer legt es dar?
Du bist! Doch du allein kennst dein Wesen —
Und Keiner ist dazu auserlesen.
Du lebst! Doch hat dein Leben niemals angefangen —
Zu keinem Zeitpunkt, der vergangen.
Du bist Gott! Vor dem alle Geschaffenen zeugen,
Vor dem alle Gebilde sich beugen.
Dir entgeht nichts, wenn sie auch anderen dienen,
Denn zu dir zu gelangen, gilt es ja ihnen,
Nur sind sie wie Blinde, die den rechten Weg verfehlen —
Und auf dem falschen, den sie erwählen,
Vergeblich das Ziel zu erreichen sich quälen."

II. Die Weltschöpfung. In der bisherigen Darstellung von Gott und seiner Wesenheit befindet sich Gabirol noch auf biblischen Boden, seine Philosopheme beleuchten die Lehren des Judentums darüber. Anders jedoch sehen wir ihn bald bei der Aufstellung seiner Ideen von der Weltschöpfung durch Gott. Die Bibellehre von der Weltschöpfung durch Gott aus Nichts wird nicht in buchstäblichem Sinne wieder gegeben, sie erhält eine philosophische Unterlage, die sie annehmbarer machen soll. Er nimmt zum Neuplatonismus, wie er in Alexandrien seine Umbildung erhielt, seine Zuflucht. Wie da ein Ausströmen von Urkräften angenommen wird, welche die Weltschöpfung vollbringen, so lehrte auch Gabirol, daß Gott, als Ursubstanz, aus sich eine schöpferische, spendende und bewegende Kraft, den Willen, zur Schöpfung der Welt entließ. Der Wille, sagt Gabirol,[1]) ist die göttliche Kraft, die alles hervorbringt und alles in Bewegung setzt, ohne ihn kann nichts entstehen. Der Wille ist mit der Ursubstanz, mit Gott, identisch. Dies jedoch nur als für sich betrachtet, doch ist er von seiten seiner Wirksamkeit begrenzt, er bildet da das Mittlere zwischen Gott, als dem höchsten Wesen, und der Form der Intelligenz, die den Willen entströmen lassen. Der Wille brachte die Materie, die Weltsubstanz und ihre Form hervor und erhält die Vereinigung beider. Von dem Willen wird alles in Bewegung gesetzt. Durch diese Bewegung werden alle Wesen erzeugt; auch der Mensch hat sein Dasein der Bewegung, die durch den Willen ausgeht, zu verdanken.[1]) Aehnliches Bild finden wir beim Menschen, wie da die Seele den menschlichen Körper durchströmt, ihn bewegt und erhält. Zur deutlichern Angabe dieser Emanation wird der von Gott, der Ursubstanz, ausgeströmte „Wille" das „Urlicht" genannt, dem schöpferische Kräfte entströmen, gleich dem Lichte, von dem leuchtende Strahlen ausgehen. „Gott", heißt es in seiner Königskrone, „du hast den Willen aus dir entlassen; der Künstler, das Sein aus Nichts zu ziehen, gleich den Strahlen, die aus dem Lichtquell kommen. Aus dem Lichtborn schöpft er ohne Eimer und schafft alles ohne Mittel".[2]) Es klingen diese Worte gleich einer Aufrechthaltung der biblischen Lehre von der Schöpfung aus Nichts.[3]) Von diesen Ausstrahlungen ging die Weltmaterie mit ihrer wirkenden und zusammenhaltenden Form hervor, aus der wieder Ausstrahlungen in verschiedenen Abstufungen erfolgen, die, je tiefer sie absteigen desto mehr verdüstern und verdichten sich ihre Wesen und je höher sie aufsteigen, desto heller und lichtvoller sind sie. So entstand die Schöpfung mit allen ihren Wesen, sie bilden gewissermaßen die Teile der Urmaterie und ihrer Form, des allumfassenden

[1]) Bei Falaquera, Auszug 1. § 1. [2]) Daselbst [3]) Vergleiche den Artikel „Schöpfung aus Nichts".



Wesensgrundes, von der sie getragen werden.[1]) Zwischen den letzten verdichteten Wesen bis zur Ursubstanz hinauf giebt es Mittelwesen, die mit dem göttlichen Willen oben und mit der irdischen Welt unten in Verbindung stehen.[2]) Die bodenlose Kluft zwischen dem Niedrigsten und dem Höchsten wird durch sie ausgefüllt, durch sie erfolgt die spendende Einwirkung von oben zu ihrem Bestande.[3]) Diese Mittelwesen sind: 1. der Weltgeist oder die allgemeine Weltvernunft; 2. die allgemeine Weltseele und 3. die allgemeine Natur. Dieselben bilden die absteigenden Stufen des Geistigen, von denen jedes Höhere die niedrige Stufe umspannt, umkreist und durchdringt. Von diesen ist die Natur mit der Körperwelt verbunden, die sie bewegt und beseelt. Die Weltseele ist der Raum für die Geister und die Engelscharen. Der Weltgeist, die Weltvernunft ist dem göttlichen Willen entstrahlt. So steht die Wesensreihe in beständigem Zusammenhange mit einander. Die niedern Stufen empfangen von den höhern, sie werden im geistigen Raume in dem göttlichen Willen gehalten und getragen.[4]) Es wird das ganze Weltall vermittelst des göttlichen Willens von dem göttlichen Urwesen erfüllt, sodaß kein einziges Wesen leer davon ist.[5]) Die Verschiedenheit des Geistigen und Körperlichen bildet keinen wesentlichen Unterschied, sondern nur einen Gradunterschied — von Mehr oder Weniger, von Höher oder Niedriger; sie beruhen sämtlich auf den zwei Kräften des Wesensgrundes und der Wesensform, sie haben Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit einander. So ruht auch die Körperwelt auf geistigem Grunde. Es bilden beide das Abbild der Geisterwelt; die niedere Welt erhält Eindrücke und Spuren von der höhern Welt[6]). Die menschliche Seele, erklärt Gabirol in Bezug darauf, wird mit dem Körper verbunden, entbehrt von da ab ihr Sein in der Welt oben, dennoch erfaßt sie bald Kenntnis von dieser Welt; es muß daher diese sichtbare Welt der Unsichtbaren nachgebildet sein.[7]) Ferner heißt es daselbst: Willst du eine Vorstellung vom Bau der Welt haben, betrachte den Bau des menschlichen Leibes. Der menschliche Körper entspricht dem Bau der Welt. Die geistigen Wesen, die den menschlichen Körper in Bewegung setzen, sind wie die Geister, welche in der Welt alles bewegen. Wie da immer die untern den obern gehorchen, bis zum Weltgeist hinauf, der sie alle beherrscht, ebenso gehorcht alles im Menschen dem Geiste, dem sich alles in ihm unterwirft.[8]) III. Mensch, Seele, Jenseits, Vergeltung. Des Menschen Zier ist die Ausbildung seiner Erkenntnis. Das Erkennungsvermögen ist das Edelste am Menschen; es ist des Menschen Aufgabe, nach voller Erkenntnis zu streben. Des menschlichen Daseins Endzweck ist die Wiederverbindung seiner Seele mit der obern Welt, wo jedes wieder zu dem ihm Aehnlichen zurückkehrt. Dasselbe geschieht durch das Wissen und das Thun. Durch Ersteres erfolge das Letztere. Wissen und Thun befreien die Seele aus der Gefangenschaft der Natur; sie reinigen sie von ihrer Dunkelheit und Finsternis, die ihr hier angehaftet, sodaß sie wieder rein zu ihrer obern Welt zurückkehrt.[9]) Durch die Erkenntnis der Endursache gelangt der Mensch zur Glückseligkeit; er wurde um derentwillen geschaffen.[10]) In Gabirols Königskrone, Kether Malchuth, lesen wir darüber: Aus dem Glanze deiner Gottesmajestät machtest du die hohen Seelen, die dienenden Boten, die regierenden Helden . . . Du entsendest sie zum Körper, daß sie ihn hütet und nährt, ihn erwärmt und nicht verzehrt. In die Seele hast du die Kraft der Erkenntnis eingesenkt. Wissen

---

[1]) Siehe Gabirol in seinem „Kether Malchuth", Königskrone, bei Kaempf B. I. „Andalusische Poesie". [2]) Mekor Chajim III. 1—8. Kether Malchuth Nr. 23. 24. [3]) Das. III. 24; IV. 19; V. 18. [4]) Das. Hierzu die Königskrone, Kether Malchuth. [5]) Das. [6]) Mekor Chajim II. 1. 12; III. 1. 21. 27; IV. 3. 4. 24; V. 47. 49. [7]) Das. II. 11 u. 13. [8]) Das. III. am Ende. [9]) Falaquera I. 1. [10]) Das.

ist ihre Wurzel, darum ist sie unvergänglich. Die weise Seele scheut nicht den Tod, nur büßt sie die Sünde mit Strafen. Aber die reine Seele empfängt des Wohlwollens Segen, sie lächelt dem letzten Tag entgegen.[1]) Unter dem Throne seiner Herrlichkeit ist der Stand der frommen Seelen. Da ist die Anmut der kommenden Ewigkeit. Wir sehen hier den Autor voller Gläubigkeit; er hängt ganz der ererbten Tradition an, die im Volksglauben wurzelt. So erscheint er uns in vollem Gegensatz zu seinen oben angegebenen Philosophemen, in denen er an dem biblischen Glauben der Gottesweltschöpfung aus Nichts rüttelt und ihn durch seine Philosopheme eine fremde Unterlage zu geben versuchte. Der Neuplatonismus in Alexandrien, der durch Philos Religionsphilosophie (s. d. A.) ins Judentum eingedrungen, aber bald von da infolge seiner Philosopheme, die man als mit der jüdischen Religion unvereinbar erkannt hatte, ausgewiesen wurde, hat durch Gabirol seine Auferstehung im Judentume gefunden. Mit einem Aufwand von tiefer Geistesschärfe erbaute er auf dessen Grund sein oben angegebenes philosophisches System. Aber dasselbe erlitt gleich der Philosophie Philos ein ähnliches Geschick. Unter den jüdischen Gelehrten erhoben sich bald Gegenstimmen, welche das Verschwinden desselben aus dem Judentume bewirkten. Nur ein Schriftsteller in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, nämlich Schemtob Falaquera, bringt Auszüge aus der „Lebensquelle“, Mekor Chajim, und zwar in hebräischer Sprache. Dagegen erfreuten sich die Philosopheme Gabirols bei den christlichen Gelehrten einer freundlichen Aufnahme. Uebersetzt wurde seine philosophische Schrift von dem Dominikaner Gondisalvi 1150 und erhielt den lateinischen Namen Fons vitae. In der Scholastik des Mittelalters haben sich die bedeutendsten Gelehrten als Albert Magnus u. a. m. mit der Philosophie Gabirols, der bei ihnen Avencebrol oder Avicebron hieß, sehr beschäftigt. Die Gegner der Gabirolschen philosophischen Arbeiten unter den Juden waren meist seine Landsleute, die jüdischen Gelehrten in Saragossa und später der bedeutende Religionsphilosoph Abraham Ibn Daud (s. d. A.) in seiner Schrift: „Emuna ramah“, אמונה רמה.[2]) Gegen die Saragossianer war sein Gedicht:

„Wehe mir und der Weisheit, wehe!
Daß solches Volk ich um mich sehe!
Dem Gott nachzuforschen, einerlei,
Ob Götzendienst, ob Zauberei!“[3])

Die Verfolgungswut der Saragossaner traf übrigens später auch den Dichter Salomo Banfed (gegen 1400), der in einem Gedicht gegen seinen Leidensgenossen Gabirol[4]) redend anführt:

„So sprach ich mit mir in Gedanken —,
Da tritt Gabirol in die Schranken!
Wie Gottes Engel anzuschauen
Bei seinem Anblick fühlt' ich Grauen!
Er schwingt ein Schwert, und seinem Munde
Entfahren Blitze in die Runde.
Sein Wort jedoch verbreitet Licht,
Da liebevoll er zu mir spricht:
Sei mir gegrüßet, Rubens Sproß!
Mein Freund und Schicksalsgenoß'

---

[1]) Spr. Sal. 31. 25. [2]) Siehe über Abraham Ibn Dauds Philosopie und Gegnerschaft von Gabirol weiter unten in diesem Artikel und im Supplement V Artikel Abraham Ibn Daud. Vergl. hierzu Kaempf, „Nichtandalusische Poesie“, B. I. Prag 1858, S. 188—89. B. II, S. 200 und 201. Hierzu besonders Senior Sachs in התחיה S. 3. [3]) Edelmann, דברי חפץ S. 9. [4]) Kaempf, Bd. II S 201 und Bd. I S 189.

Sei ohne Furcht, was auch geschehen —
Ich komme jetzt, dir beizustehen!
Hat dich verletzt in ihrer Wut
Die frevelhafte, böse Brut?
Es sei dein Trost, daß dieser Troß
Auf Edles nur lenkt sein Geschoß".

Nächst der Philosophie war es auch die Ethik, der er seine gedankenvolle Thätigkeit widmete. Es sind zwei ethische Schriften, die er hinterließ und die noch existieren, beide waren arabisch abgefaßt und wurden später hebräisch übersetzt. Die eine führt in der hebräischen Uebersetzung von Juda Ibn Tibbon den hebräischen Titel: „Tikkun Midath Hanephesch", תקון מדת הנפש, „Ueber die Veredlung der menschlichen Seele" und die andere ist betitelt: „Mibchar Hapeninim", מבחר הפנינים, „Perlenauswahl". Wir berichten über den Inhalt beider in dem Artikel „Sittenlehre, philosophische" und bringen hier nur noch seine symbolische Deutung von Bibelversen, die er als Philosoph gleich andern philosophisch gebildeten Zeitgenossen oft vornahm. Abraham Ibn Esra bringt in seinem Kommentar zu 1 Mos. 3. 21 dessen allegorische Deutung vom Paradiese (Gan Eden, Garten Eden), daß „Eden" die obere Welt andeutet, der „Garten" die sichtbare Welt der Formen, gefüllt mit der Menge der Einzelwesen gleich dem Garten mit Gewächsen; der „Strom", der aus Eden fließt, bezeichnet die Mitte der Körperwelt; die vier aus ihm sich trennenden Ströme deuten die vier Elemente an; Adam, Eva und die Schlange bezeichnen die drei Seelen, von denen deutet Adam, der Namen giebt, auf die weise Seele hin; Eva nach der Bedeutung des hebräischen Namens חוה, von חי, die animalische und die Schlange die begehrende, vegetative.[1]) So findet er in Jes. 43. 7 „Ich habe alles Gewordene zu meiner Ehre geschaffen, gebildet und gemacht", die stufenmäßige Emanation der Welt ausgesprochen. Mehreres von ihm bringen die Schriften: S. Munk, Melange de Philosophie juive et arabe, Paris 1857—59; ferner die Theologischen Jahrbücher, 1856—57, wo von der andern lateinischen Uebersetzung, die Dr. Seyerlein gefunden, gesprochen wird; ferner Ritter, Geschichte der Philosophie I über Gabirol; Joel in der Fränkelschen Monatsschrift von 1857—58. Hierzu wäre noch auf Cusari von Jehuda Halevi, übersetzt von Cassel, hinzuweisen, wo gegen ihn S. 24 und 25 gesprochen wird.

IV. Jehuda Halevi, vollständig: Jehuda ben Samuel Halevi, יהודה בן שמואל הלוי, arabisch: Abul Hassan Ibn Allavi. Genialer Dichter, Religionsphilosoph und Arzt, geboren in Castilien 1085, gest. in Palästina 1140. Wir haben in dem Artikel „Jehuda Halevi" über sein Leben, Wirken und seine Schriften ausführlich gesprochen, hier beabsichtigen wir seine religionsphilosophischen Leistungen darzustellen. Das Buch, worin er seine Ideen über die Religion des Judentums mit ihren Lehren und Gesetzen aufstellt, ist in arabischer Sprache abgefaßt, betitelt: „Al Chasari", Buch des Beweises und der Argumentation zur Verteidigung der geschmähten Religion. Hebräisch wurde dieses Buch im 12. Jahrhundert von Juda Ibn Tibbon (s. d. A.) und von Isaak ben Juda Kardinal (s. d. A.) übersetzt.[2]) Der hebräische Titel desselben ist: ספר הכוזרי, Sepher Hakosri.

---

[1]) Vergl. noch Ozar Nechmad II S. 218. Siehe mehr darüber Bacher, S. 47—49, Biblische Exegese der Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimon. [2]) Mehreres von diesen und andern Uebersetzungen verweisen wir auf den Artikel „Jehuda Halevi", Supplement V S. 93 Anmerkung 1.

Dasselbe hat 5 Abschnitte, in denen die Themen in dialogischer Form behandelt werden.[1]) In der eingehenden Besprechung derselben weicht der Verfasser von den jüdischen Gelehrten vor ihm und seiner Zeit darin ab, daß er von der Philosophie nur zur Erläuterung und klarer Darstellung der Lehren und Gesetze des Judentums einen Gebrauch macht, dagegen will er von ihr, wo es sich um Bestätigung und Bewahrheitung derselben handelt, nichts wissen. „Das Judentum," sagt er, „bedarf der Philosophie nicht, nicht ihrer Schlußfolgerungen, nicht ihrer spekulativen Vernunftgründe als Zeugen der Wahrhaftigkeit seines Glaubens; es hat die geschichtlichen Thatsachen, auf die es sich beruft". (2. 11; V 16.) Die Philosophie, deren Systeme so oft wechseln, so oft bekämpft und aufgehoben werden, hält er als unzulänglich dafür.[2]) Es war dies ein Protest gegen die Aussprüche eines Saadja Gaon (s. d. A.), Bachja Ibn Pakuda (s. d. A.), Joseph Ibn Zaddik (s. d. A.) u. a. m. „Man gelange nur durch philosophische Spekulation zur höchsten Stufe der Gotteserkenntnis". In seinen Gedichten hat er darüber:

„Lasse dich von der griechischen Weisheit nicht bethören,
Sie hat nur Blüten, aber keine Aehren;
Die lehrt, daß unerschaffen ist die Welt
Von Ewigkeit gewölbt das Himmelszelt.
Daß keinen Anfang nahm das riesige All
Der Mond sich nicht erhebt von seinem Fall!"

„O, höre nur auf jener Lügenmund
Trau' ihrem Bau, der ruht auf schlechtem Grund.
Mit ödem Herzen wirst du zurückkommen,
Wenn du den leeren Schwall erst satt bekommen.
Ists thöricht nicht, zu wählen krumme Pfade
Und nicht den Weg eben und grade!"[3])

Es verzichtet Jehuda Halevi auf den Nachweis der Einheit und des Einklanges der jüdischen Religion mit der Philosophie, sucht auch nicht den Ausgleich ihrer Lehren und Gesetze mit derselben. Die jüdische Religion ist das, worauf beide Töchterreligionen, das Christentum und der Islam, sich berufen; sie hat geschichtliche Thatsachen zu ihrer Grundlage. Die Ankündigung im ersten Ausspruch des Dekalogs: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Aegypten geführt", stellt die Berufung auf eine geschichtliche Thatsache auf. Diese in Verbindung mit der Offenbarung auf Sinai in Gegenwart eines ganzen Volkes sind die Zeugen der Wahrhaftigkeit der jüdischen Religion.[4]) Mit Recht lesen wir bei Kaufmann:[5]) „der Mann der in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters zuerst die Religion von ihrer Bevormundung durch die Philosophie erlöste, war Jehuda Halevi".[6]) Wir bemerken hierzu, daß Jehuda Halevi für sich durchaus kein Gegner der Philosophie und ihrer Forschungen war, vielmehr erwies er sich als treuer Jünger derselben, der ihre Systeme kennt, ihren Studien ergeben war und sich bemühte, ihre Ideen, Lehren und Weltanschauungen, soweit sie das religiöse Moment nicht in Frage stellen, in sich aufzunehmen und von ihnen Gebrauch zu machen. „Man soll über Gottes Werk nicht klügeln";[7]) „Die höchste Stufe für den Menschen ist der reine Glaube ohne Forschung" waren

---

[1]) Ausführliches darüber bitten wir in dem betreffenden Artikel „Jehuda Halevi" S. 93 nachzulesen. [2]) Daselbst S. 93, siehe das Gedicht daselbst. [3]) Luzzato, Bethulath 56 Ende. Geiger, Divan 86. [4]) Das. S. 94 und Cusari I. 1—13. [5]) Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 119. [6]) Das. [7]) Das. III. 23.

seine Grundsätze.[1]) Die Grundlehren des Judentums, als die der Gottesallmacht, der göttlichen Vorsehung, der Schöpfung aus Nichts, der Unsterblichkeit der Seele u. a. m. haben ihre Wurzeln in den geschichtlichen Thatsachen und sind dadurch jedem Zweifel entrückt. Nur für den im Glauben Irregewordenen, wenn es gilt, ihn durch Verstandesbeweise zum Glauben zurückzufrühren und in Erwägung, daß bei ihm nur Vernunftgründe Eingang finden, zumal er sich nach seiner Abweichung von dem Glauben der philosophischen Forschung zugewendet, darf man, um ihn zurückzuführen, den Weg der philosophischen Forschungen einschlagen.[2]) Auf einer andern Stelle hat er darüber: „Der überlieferte Glaube ist nur für den Mann von Seelenreinheit schön, aber bei Glaubensverirrung ist die Forschung vorzuziehen, besonders wenn sie zur Bewahrheitung des überlieferten Glaubens führt, sodaß alsdann der Mensch beides, Erkenntnis und Ueberliefertes, erhält".[3]) Einen ferneren Gebrauch von dem vernunftgemäßen Denken machte er bei der Erklärung der göttlichen Attribute und der Klarlegung der menschlichen Willensfreiheit als nicht im Widerspruch mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes stehend.[4]) Wir sprechen hier nun von seiner Darstellung und Auffassung der in seiner genannten Schrift behandelten Themen der jüdischen Religion. a) Gott, seine Eigenschaften, Attribute, Benennungen und Anthropophormismen. „Gott!" Das Dasein Gottes wird hier, wie wir bereits angegeben, nicht mittelst philosophischer Argumente, sondern durch geschichtliche Thatsachen erwiesen und gelehrt. Die Offenbarung Gottes auf Sinai in Gegenwart des ganzen Israelitischen Volkes mit seinem ersten Ruf: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Aegypten, dem Sklavenhause, herausgeführt", sowie die ganze Geschichte des jüdischen Volkes — verkünden das Dasein Gottes. „Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt", waren die Worte, wie Moses seine Sendung dem israelitischen Volke in Aegypten ankünden sollte. „Die Religion des Judentums bedarf nicht der Philosophie zur Bewahrheitung ihres Glaubens" lautete sein sich oft wiederholender Ausspruch.[5]) Nur in der Erklärung der Gott beigelegten Eigenschaften, Attribute, Benennungen und Anthropophormismen u. a. m. sehen wir Jehuda Halevi zum vernunftgemäßen Denken, zur Philosophie, zurückgreifen. Wir hören ihn darüber: „Fern sei es von Gott, daß sich in seiner Thora etwas fände, was der Verstand zurückweisen und als falsch erklärt werden müßte.[6]) Die Gott beigelegten Eigenschaften, wie dieselben sich im biblischen und nachbiblischen Schrifttume vorfinden, haben die Affektionen des Menschen, die durch Gottes Wirkungen hervorgerufen werden, zu ihrer Basis. In Bezug darauf sind die Angaben derselben: Gott ist gnädig, barmherzig, eifervoll u. s. w. Die Verschiedenheit derselben haben wir uns nicht als eine Aenderung in Gottes Wesen zu denken, da Gott unveränderlich ist, sondern rührt von der Vorstellung des Menschen darüber her. Im allgemeinen lassen sich diese Eigenschaften in drei Klassen teilen: 1. die der Wirkungen oder Thätigkeit; 2. die der relativen und 3. die der negativen.[7]) Zu ersten gehören die, welche sich auf Grund von Wirkungen, die man Gott zuschreibt, beziehen, als z. B. reich machen, arm machen, erhöhen oder erniedrigen, eifervoll rächend, gnädig, barmherzig, gewaltig, mächtig u. a. m. Es sind Bezeichnungen aus des Menschen subjektiver Vorstellung von Gottes Wirken, die nichts mit einer thatsächlichen Aenderung in Gottes Wesen zu thun

---

[1]) Das. V. 1. [2]) Das. II. 26. Vergl. den Artikel „Maimonides" über seine Schrift „More Nebuchim". [3]) Das. V. 1. [4]) Siehe über dieselben weiter unten. [5]) Gott, Schöpfung, Offenbarung und Vorsehung sind, nach ihm, die Gegenstände, die durch die geschichtlichen Thatsachen allein erwiesen werden sollen. [6]) Cusari I. cap. 67 und 89. חלילה לאל שתביא התורה במה שידחה הראיה. [7]) Cusari II. 2.

haben. Die zweiten, die **relativen**, sind solche, die eine Verehrung Gottes bezeichnen, als: gepriesen, ruhmreich, hoch, heilig, erhaben u. a. m., es sind Ausdrücke der Ehrfurcht. Auch bei diesen bleibt das göttliche Wesen unberührt, seine ungeteilte Einheit wird durch sie nicht alteriert. Zu den **dritten** gehören die von nur scheinbar positivem Gehalt, deren wahre Bedeutung nicht das positiv Bezeichnete derselben, sondern das Gegenteil davon angiebt, als z. B. lebend, worunter man Empfindung und Bewegung, also leibliche Bewegung, versteht, die auf Gott nicht bezogen werden kann, daher dieser Ausdruck nur in negativem Sinne als nicht regungslos, nicht leblos bedeutet. Ebenso verhält es sich mit der Bezeichnung „Gott ist Licht", d. h. er ist nicht finster; „Gott ist Einer", d. h. er ist keine Vielheit; „Gott ist der Erste", d. h. er ist nicht nach einem Andern entstanden. Es sind Bezeichnungen, die jede Unvollkommenheit von Gott fern halten sollen. So verstehe man auch unter „Gott sieht", „Gott hört", daß ihm nichts entgeht.[1]) Die Namen oder Benennungen Gottes sind Angaben von relativen Eigenschaften, Attributen, als Ausdrücke der verschiedenen Beziehungen Gottes zu seinen Geschöpfen, oder Angaben der göttlichen Wirkungen in Form von göttlichen Eigenschaften. Es gehören hierher die Benennungen Gottes, als 1. Barmherziger, רחום, 2. Gnädiger, חנון, u. a. m. Andere sind: „Elohim", אלהים, Bezeichnung desjenigen, der mit Macht über etwas schaltet und entscheidet, also Herr, Eigentümer, in Beziehung auf Gott als die über die Schöpfung sich erstreckende Gottes-Allmacht; ferner „El", אל, und „Eloa", אלה, bezeichnen Gott als den Urquell aller Kräfte; „Adonai", אדוני, Herr, ist eine Bezeichnung der unmittelbaren Gottesgegenwart in der Anrede; eine fernere Benennung „Herr der Herren", אדני האדנים, und „Gott der Götter", אלהי האלהים, geben an, daß alle in der Welt wirkenden Kräfte Gottes bedürfen.[2]) Eine Ausnahme von diesen Gottesnamen machen die Benennungen Gottes durch: יהוה, abgekürzt אהיה und יה, die nicht wie die andern die menschliche Wahrnehmung, Gotteswirksamkeit zu ihrem Grunde haben, sondern auf Gotteswesen selbst sich beziehen in der Angabe vom „Sein", der „Seiende", „Ewigseiende". In dieser Bezeichnung kannten ihn die Stammväter des israelitischen Volkes, der später durch „Adonai", Herr, stellvertretend ersetzt wurde.[3]) b) **Israel, sein Beruf und seine Auserlesenheit.** Auch hier ist es der historische Boden, auf dem Jehuda Halevi sich bewegt, um die Auserlesenheit Israels nachzuweisen. Das Buch der Geschichte schlägt er auf und die darin verzeichneten Thatsachen legen ihm das Zeugnis von der Auserlesenheit und dem Beruf des israelitischen Volkes ab. Der erste Mensch, Adam, war, da er durch Gott selbst geschaffen wurde, in höchster Vollkommenheit, er war daher gleichsam ein „Sohn Gottes"[4].) Von den spätern Nachkommen wurden die Menschen „Söhne Gottes" genannt, die an geistiger Vollkommenheit ihm glichen. Seth war Adam gleich (1 Mos. 5. 3); Abel sollte es sein, aber da er von Kain getötet wurde, trat „Seth" an dessen Stelle. Mit einigen Unterbrechungen ging diese angeborene Tugendhaftigkeit auf Noah über. Von diesen vererbte sie sich auf dessen Sohn „Sem" und von ihm auf „Abraham", den Stammvater der Israeliten. Nach Abraham war es Isaak und nach ihm Jakob und auf Jakob folgten dessen zwölf Söhne in die Würde der Auserlesenen. Es waren nicht mehr einzelne Männer, sondern eine ganze

---

[1]) Das. Hierzu Cusari V. cap. 12 und cap. 18. [2]) Vergl. Cusari V. cap. 21; besonders das. II. cap. 54. [3]) Vergl. Cusari IV. Hierzu den Artikel „Adonai" Tetragrammaton und „Adonai", sowie „Namen Gottes". [4]) Jehuda Halevi in Cusari II. 14, daselbst sagt er, auch „Seth" war würdig, Gottessohn genannt zu werden. Vergl. Evang. Luc. 3, Ende, wo „Adam" ebenfalls „Gottessohn" bezeichnet wird.



Gesamtheit, bestand aus Berufenen und Auserlesenen zu Trägern der Tugend und Gottesfurcht. Als Träger der Vorzüglichkeit seiner Väter lebte das Volk in Aegypten, es wurde da ein zahlreiches Volk, ein Baum mit zahlreichen Aesten und Früchten. Zu diesen gehörten Moses, Ahron und Mirjam, die Stammhäupter und die siebzig Aeltesten, die sich bis zur Prophetie emporschwangen (4 M. 11. 25). So wurde Israel in seiner Gesamtheit der Offenbarung auf Sinai als würdig erachtet und zum Empfang des Gesetzes wert gehalten. Israel wurde nun zum „Volke Gottes" erhoben, es bildete ein Reich von Priestern. Das Gesetz mit seinen Ge- und Verboten, das Israel erhielt, bildeten die Mittel zur Erhaltung der göttlichen prophetischen Natur in der Mitte des israelitischen Volkes.[1]) Man unterscheidet im Gesetz zwei Klassen: 1. Vernunftgesetze, חוקים השכליים oder מצות und 2. Offenbarungsgesetze, מצות השמעיות.[2]) Zu erstern gehören die gesellschaftlichen auch die ethischen oder weltlichen und politischen, zu den andern rechnet man die Kultusvorschriften oder die Ritualgesetze. Außer diesen kennt man noch eine dritte Gruppe von Gesetzen, die innerlichen oder die seelischen, תורות הנפשיות, zu denen die drei ersten Gebote des Dekalogs u. a. m. gehören.[3]) Von diesen bilden die zwei letzten den Kern des Judentums, welche das göttliche Licht, die Gottesgnade und die Prophetie in Israels Mitte erhalten und befestigen sollen, dagegen sind die Vernunftgesetze, welche die Grundformen zur Konstituierung und Erhaltung des Gemeinwesens bestimmen, aber nicht das Eigentümliche des Judentums ausmachen.[4]) Die Gesetze des Dekalogs sind die Mütter und die Wurzeln der andern Gebote, die als deren Aeste anzusehen sind.[5]) Die Reglung und vielfache genauere Bestimmung derselben nach der Verschiedenheit der Lebensbedürfnisse und sich gestaltenden Verhältnissen giebt das talmudische Schrifttum an, welches die nach erhaltenen Traditionen und Auslegungen genau die Grenzen des Erlaubten und Verbotenen angiebt. Im Gegensatze zum Karäertum (s. d. A.) giebt es da keine Schwankungen, es gewährt dem religiösen Gewissen Beruhigung in der Vollziehung des Vorgeschriebenen.[6]) Das charakteristische des Gesammtgesetzes besteht darin, daß es nicht das Einsiedlerleben fördert, die Ascetik beschränkt, den Trübsinn und die Abgeschlossenheit nicht will, die freudige Stimmung von seinen Bekennern fordert; Maß und Begrenzung werden jeder Herzensregung und Seelenthätigkeit befohlen; im richtigen Gleichmaß sollen die Kräfte des Körpers und der Seele sich entfalten. Zwischen Furcht, Liebe und Freude sollen sich die Empfindungen des Israeliten bei Vollziehung eines Gebotes,[7]) womit er sich seinem Gott nähert, gestalten. Der Fromme soll nach der Lehre des Judentums nicht die Welt fliehen, das Leben verabscheuen und den Tod sich herbeiwünschen, um bald zum ewigen Leben zu gelangen.[8]) c. **Prophetie und Propheten.** Die Prophetie wird als ein übernatürliches Licht bezeichnet, das unmittelbar von dem Gottesgeiste ausgeht; sie bildet die höchste Stufe des Menschen, das höchste Gut, das ihm zu teil wird. Dem Propheten eröffnet sich ein inneres, geistiges Auge, dem sich die Intuition einer höhern Welt erschließt, sich klar und gegenständlich darstellt, gleich dem leiblichen Auge die Sinneswahrnehmung. Die Bedingungen der Prophetie sind: 1. der Boden Palästinas, als des heiligen Landes; ferner die strenge Beobachtung der Gesetze, der sittlichen und religiösen Vorschriften. Das israelitische

---

[1]) Cusari I. cap. 47. 95. 103. IV. cap. 15. [2]) Daselbst II. cap. 48. III. cap. 7. 11. Die Offenbarungsgesetze heißen auch daselbst תורות אלהיות, Göttliche Gesetze. [3]) Das. Vergl. Bacher, Philosophische Bibelexegese XI. S. 124. [4]) Cusari II. cap. 48. III. cap. 7. 11. [5]) Das. II. 28. [6]) Das. III. cap. 50. [7]) Vergl. Cassel, Cusari S. 151, besonders Cusari II. 50. [8]) Das. III. 1—5.

Volk ist vermöge seiner Abstammung und der Gesetzesvollziehung dazu prädisponiert, mit ihm wird in heiligem Lande der prophetische Geist wieder aufleben. Im Exil soll Israel durch Beobachtung des Zeremonialgesetzes die Prophetie vor völligem Erlöschen bewahren. d. Israel im Exile und die Völker. Israels Zerstreuung unter die Völker und seine Knechtes- und Leidensgestalt daselbst ist kein Beweis der Hoffnungslosigkeit oder gar seiner Verwerfung durch Gott. Rühmen sich doch die Christen und die Muhamedaner ihrer Märtyrer, die sie als Beweis der Göttlichkeit ihrer Lehren aufstellen, wenn sie auch in des Menschen Auge verachtet dastehen. Der größte Dulder ist Israel. Er gleicht unter den Völkern dem, was das Herz im Organismus des Menschen ist. Wie das Herz jedes Leiden des menschlichen Körpers am tiefsten fühlt, so wird das jüdische Volk von dem Mißgeschick, das von den Völkern absichtlich oder unabsichtlich ausgeht, am schrecklichsten getroffen. Das Prophetenwort (Jesaia 53. 4): „er trägt unsere Krankheit und unsere Schmerzen sind ihm aufgeladen", hat sich in der Geschichte seines Lebens voll erfüllt![1]) Aber dieses Volk ist trotz seines namenlosen Leidens nicht vernichtet. Von ihm gilt das, was der Prophet Ezechiel von den zerstreuten toten Gebeinen erzählt, daß sie auf des Propheten Wort sich wieder zusammenfanden, Fleisch und Haut annahmen und belebt durch einen Odem aufstanden und ein großes Volk bildeten.[2]) Die Zerstreuung Israels unter die Völcer hat den Zweck, die Völker mit der Gotteslehre und dem Gottesgeiste zu durchdringen. Israel gleicht in dieser Sendung einem Samenkorn, das in die Erde gelegt, eine Zeit lang scheinbar verwest daliegt, in die Elemente der Umgebung verwandelt scheint, wo keine Spur seines früheren Lebens sich erhalten hat, aber zur Zeit, wenn es wieder keimt und sproßt, seine frühere Gestalt erhält, die Hüllen, die es entstellen, von sich wirft, die Elemente läutert und sie nach seinem Wesen umwandelt, bis sie sich allmählich zur höhern Entfaltung erheben. Zur Zeit, wo das Christentum und der Islam das Menschengeschlecht genug vorbereitet haben, werden sie die jüdische Nation als die Trägerin des wahren Lichtes anerkennen, es kommen die Tage, in denen man die Wurzel ehren wird, die früher verachtet wurde. Innig werden sie sich mit Israel vereinen und geläutert in das Messiasreich einziehen, welches die Frucht des Baumes der Erkenntnis ist.[3]) So hat Jehuda Halevi in dieser Beleuchtung „Israel im Exile", die Bestimmung des Christentums und des Islams ausgesprochen, als göttliche Veranstaltung und Vorboten zur Läuterung und Veredlung der Menschheit für das kommende Messiasreich.[4]) e. Die Willensfreiheit. Die Willensfreiheit des Menschen wird in 5 Mos. 30. 15 ausdrücklich anerkannt. „Siehe, ich gebe dir das Leben und das Gute, den Tod und das Böse —, wähle das Leben". Wie sich diese Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit mit dem Glauben Gottes, Allwissenheit, Allmacht, Vorsehung und Vorherbestimmung vereinen lasse —, war eine Frage, die vielfach die Lehrer des Judentums beschäftigte. Die Antwort Jehuda Halevis darauf war: Die Allwissenheit Gottes greift nicht in des Menschen Thun und Lassen ein, ist nicht die Ursache und der Grund desselben; Gott kennt nur im Voraus die Folgen der Handlung, was nichts mit dem Entstehen oder Nichtentstehen derselben zu thun hat. Zwischen diesen liegen die Mittelursachen. Gott überläßt Alles dem Gesetze von Wirkung und Ursachen, wobei jedoch verschiedene Mittelursachen mit ihren oft regellosen Zufällen eingreifen, sodaß die Natur des Möglichen nicht ausgeschlossen werden kann. So haben wir uns ja im praktischen Leben auf verschiedene Eventualitäten vorzubereiten. Der menschliche Wille ist

---

[1]) Cusari II. 36—44. [2]) Das. II. cap. 34—42. [3]) Das. IV. cap. 23. [4]) Vergl. hierzu „Maimonides", der ebenfalls in seinem Gesetzeskodex dieses ausgesprochen hat.

eins dieser Mittelwesen, die das Gesetz von Ursache und Wirkung nach ihrem Ermessen zu lenken vermögen und für sich in Anspruch nehmen können. Es wird die Allmacht Gottes von der menschlichen Willensfreiheit nicht beschränkt in Betracht, daß die Mittelwesen schließlich doch von Gott abhängen und auf ihn zurückgeführt werden. Ebenso wird die menschliche Willensfreiheit nicht durch Gottes Allwissenheit vernichtet, weil Gottes Wissen als Visionswissen nicht schöpferisch wirkt und so die menschliche Willkür nicht beschränkt.[1]) Hiermit schließen wir hier unsere Arbeit über Jehuda Halevi und bemerken, daß seine Richtung gegen die Vereinbarung der Philosophie mit der Religion des Judentums, sowie die seines Vorgängers Gabirols, die Philosophie nur an sich, aber nicht in Verbindung mit der geoffenbarten Lehre zu behandeln, — nicht von den jüdischen Religionsphilosophen seiner Zeit und später beachtet wurden, sondern sie gleich Saadja und den Gelehrten nach ihm fortfuhren, die Lehren und Gesetze des Judentums philosophisch zu beleuchten und zu begründen. Wir nennen von diesen erst:

V. **Abraham Ibn Esra**, vollständig **Abraham ben Meir Ibn Esra**, אברהם בן מאיר אבן עזרא, auch kurzweg Ibn Esra, אבן עזרא. Bedeutender Bibelexeget und Religionsphilosoph der Juden Spaniens, geboren in Toledo 1092, gestorben in Calahorra, an der Grenze von Navarra und Aragonien im Jahre 1167. Wir haben über ihn und seine Schriften einen eigenen Artikel geschrieben, den wir nachzulesen bitten; unsere Arbeit hier ist die Darstellung seiner Religionsphilosophie, wie dieselbe sich zerstreut an verschiedenen Stellen seiner Bibelexegese und zum Teil auch in seiner Schrift „Jessod More“, יסוד מורא, „Untersuchungen über die Gesetze im Pentateuch und deren Gründe“ und in seinem Buche über die Gottesnamen, „Sepher Haschem“, ספר השם, vorfindet. Eine eigens abgefaßte philosophische Schrift hat er nicht hinterlassen. Von den in diesen Schriften behandelten Themen nennen wir: I. **Die Lehre von Gott und seiner Einheit.** Alles Seiende, sagt er, besteht aus Substanz und Form, aber Gott ist nur Substanz.[2]) So heißt Gott deshalb der Eine,[3]) האחד,[4]) doch auch in dem Sinne, daß er durch sich selbst, nicht durch einen andern sein Dasein hat.[5]) Eine andere Gottesbezeichnung von ihm ist: „Er ist Alles“, mit Hinzufügung: „Er hat Alles erschaffen“,[6]) in dem Sinne, daß er allein die Kraft des Daseins giebt, somit dessen unbedingte Ursache ist.[7]) Dunkel sind jedoch darüber seine Worte im Gedicht: „Der Eine, von dem Alles ist“, was pantheistisch klingt.[8]) Deutlicher sind seine Worte darüber zu 2 Mos. 23. 21 כי הוא הכל ומאתו הכל „denn er ist Alles und von ihm ist Alles“. Aehnlich sind die Bezeichnungen von Gott bei Philo: „Gott ist das All'“.[9]) II. **Attribute und Eigenschaften Gottes.** Gott als absolute Geistigkeit kann weder Gestalt haben, noch kann ihm irgend welche Form beigelegt[10]) werden. Das **Wissen Gottes** ist von dem Wissen des Menschen wesentlich verschieden. Bei Gott ist Subjekt und Objekt des Wissens vereint,[11]) bei ihm der Wissende und das Gewußte identisch; also Gott ist der

---

[1]) Cusari Abschn. 5. 20 - 21. [2]) Excurs zum kurzen Kommentar zu 2 Mos. 3. 13 S. 10 ed. Prag. Reime und Gedichte S. 42. Zeile 291. [3]) In seinem Kommentar zu 5 Mos. 6. 4. [4]) Zu 1 Mos. 1. 26 השם הוא האחד. [5]) Zu 2 Mos. 23. 20 השם לבדו בלא אחר. [6]) Zu 1 Mos. 1. 26 הוא יוצר הכל יהוא הכל. Vergl. hierzu seine Worte zu 1 Mos. 2. 3 האחד שהוא הכל ומאתו הכל שנתן בהם כוח. [7]) Reime und Gedichte von J. E. S. 52 האחד שהוא הכל ומאתו הכל. [8]) Vergl. hierzu den Artikel „Allgegenwart Gottes“ S. 71 in dieser R.-E. [9]) Sein Kommentar zu 2 Mos. 26 1 כי הוא בלא עצם כל דבר לא יתכן שיהיה לו הבנת כל דבר. [10]) Zu 2 Mos. 34. 6 הוא לבדו יודע דעת וידוע. [11]) Zu 1 Mos. 22. 1. 5 Mos. 13. 4.

Wissende und das Gewußte zugleich. Wie das göttliche Wissen mit den biblischen Erzählungen von den Prüfungen Gottes über den Menschen, um dessen Frömmigkeit zu erproben, zu verstehen sei, wird erklärt, daß Gott dadurch dem Gerechten Gelegenheit zu frommen Handlungen und Belehrungen geben will. Andere Attribute, als Gottes Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. a. m. sind Angaben der menschlichen Bezeichnungen von dem Wirken Gottes, also subjektive Auffassungen des Menschen, die nichts objektives von dem Wesen Gottes enthalten. Zu den Angaben der göttlichen Eigenschaften in 2 Mos. 34. 6. 7 bemerkt er, daß die Annahme von der Zahl 13 bei denselben unerweislich sei.[1]) Ueber die Anthropophormismen ist seine Lehre: Der Mensch oder die menschliche Seele hat die Eigenheit, daß sie das Leblose personifiziert und das Geistige versinnlicht,[2]) ein Ausspruch, den wir schon bei Saadja in seinem Emunoth finden.[3]) Seine Beziehung dabei ist auf den talmudischen Ausspruch: „Die Thora redet nach der Sprechweise der Menschen".[4]) III. Die Schöpfung. Die Schöpfung, von der hier gesprochen wird, ist die der sublunarischen Welt, da die der geistigen Wesen, der Seele, der Engel und die der Sphären und der Gestirne als ohne Anfang und ohne Ende gekannt sind.[5]) Nur die Gegenstände und Wesen dieser Welt wurden geschaffen, da die Himmelskörper schon da waren. Von diesen Geschaffenen spricht die Schrift (1 M. 1 und 2).[6]) Die nicht erschaffene Sphärenwelt heißt Ps. 148. 4 Himmels Himmel, שמי השמים. Die sechs Schöpfungstage der Bibel bedeuten die Stufen und die Vorgänge der Schöpfung.[7]) Das Licht wurde erst geschaffen; am zweiten Tage geschah die Bildung der Atmosphären und das Festland wurde sichtbar. Das Licht des ersten Tages war jedoch nur schwach; am 3. Tage daher wurde das Licht voll geschaffen. Die Erde erhielt von oben Kraft und Wärme zum Hervorbringen von Gewächsen. Das Licht wurde am vierten Tag stärker, daß Sonne, Mond und Sterne sichtbar wurden. Am 5. Tage konnte das Wasser schon von lebenden Wesen wimmeln. Das Licht wuchs, sodaß am sechsten Tage das Festland Landtiere hervorbrachte. Vollständig war das Licht am siebenten Tag. Die Bildung der Atmosphären am zweiten Tage geschah folgendermaßen: ein starker Wind trocknete erst das Wasser von einem Teile der Erde, es konnte dieselbe, da das Licht da war, gesehen werden; es entstand durch das Licht die Atmosphäre.[8]) Das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, war nur schwach, wie das Tageslicht am wolkigen Tage.[9]) Ueber das Schöpfungswerk selbst hören wir Ibn Esra gleich seinem ältern Vorgänger Philo in Alexandrien von einer Weltbildung aus einer ungeordneten Masse, dem Chaos der Materie.[10]) Eine fernere Annäherung Ibn Esras an Philo ist seine Annahme, daß Gott fortwährend in der Welt schafft und Schöpfungen hervorbringt;[11]) ein Ausspruch, den Philo an mehreren Stellen hat.[12]) Eine dritte Annäherung an Philo ist, das Ibn Esra die Weltschöpfung nicht unmittelbar, sondern durch Engel vollziehen ließ. So erklärt er 1 M. 1. 1 das Wort „Elohim" daselbst:

---

[1]) Daselbst in seinem Kommentar. [2]) Zu 5 Mos. 32. 1, vergl. seinen Kommentar zu 1. Mos. 1. 26. [3]) Emunoth II. 8. [4]) Vergl. seinen Kommentar zu 1 Mos. 1. 26. Der Ausspruch im Talmud ist Berachoth S. 31b. [5]) In seinem Kommentar zu Daniel 11. 12, גופות עולם התיכון לא תחילנה ולא תכלנה, wozu die Worte von Ps. 148. 2 bezogen werden, ויעמידם לעד לעולם. [6]) Ibn Esra in seinem Fragmentkommentar zu 1 Mos. 1. 14 S. 28 ed. Friedländer Hierzu im gewöhnlichen Kommentar zu 1 Mos. 1 14. [7]) So im Fragmentkommentar zu 1 Mos. 1. 14, edit Friedländer [8]) Ibn Esra zu 1 Mos. 1. 6 S. 26, ed Friedländer. [9]) Das. zu 1 Mos. 4. 1. 4. [10]) Vergl. Hajonah von Senior Sachs I. 73—76. Hierzu Ibn Esras Kommentar zu 1 Mos. 2. 8. [11]) Kommentar zu 2 Mos. 2. 3, השם עושה תמיד. [12]) Philo, Leg. Alleg. 43 D. 47. M. Cherub. 122. Ef. (155); Post. Caini 254. Mo.; Quod rer. div. h. 489. C. 481 M.

„Die Engel werden „Elohim" genannt, weil die Gotteswerke durch die Engel vollbracht wurden".[1]) Bei Philo ist es der „Logos", durch den Gott die Welt geschaffen.[2]) IV. Engel. Zu Engeln rechnet Ibn Esra erstens die Weltseele;[3]) sie werden als obere Wesen angegeben, die keinen Körper haben und nie sterben;[4]) ferner kennt er Engel als die Träger des Lebens in den Himmelskörpern, als die Sternenseelen.[5]) Engel bezeichnet er auch als die Beweger der Sphären, die Sphärengeister, ganz im Sinne der aristotelischen Angabe von ihnen.[6]) Engel sind ferner nach ihm intelligibele Substanzen aus Materie und Form.[7]) Das Dasein der Engel ist nicht erschaffen, sie sind ohne Anfang und ohne Ende, werden ganz aus Gott, Gotteskräfte bezeichnet. Wie der Mond sein Licht ganz von der Sonne erhält, so ist ihr Wesen aus Gott.[8]) V. Mensch, Seele. Auf der Erde ist der Mensch das vorzüglichste Geschöpf; er ist das letzte Werk der Schöpfung, nachdem alles andere für ihn da war;[9]) er wird als Ebenbild Gottes, richtig als Ebenbild der Engel bezeichnet, d. h. er kann, wie sie, unvergängliche Dauer haben.[10]) Der Mensch heißt daher die Welt im Kleinen „Mikrokosmos".[11]) Der Mensch besteht aus einem Leibe und aus einer himmlischen Seele, die ihn belebt, erleuchtet, trägt und erhält.[12]) Des Menschen Vorzug besteht in seiner Seele.[13]) Dieselbe ist unsterblich und göttlich; sie ist Substanz, nicht accidenz;[14]) sie stammt aus den Höhen des Himmels.[15]) Im Menschen giebt es drei Kräfte: die denkende Seele, נשמה; die animalische Seele, רוח, und die vegetative Seele, נפש. Letztere ist die Kraft des Wachsens. sie hat ihren Sitz in der Leber. Die animalische Seele hat ihren Sitz im Herzen, ist das Prinzip der körperlichen Bewegung, sie geht ebenfalls vom körperlichen Stoff aus, und wenn dieser Stoff, der gasartig ist, den Körper verläßt, so stirbt der Mensch. Die denkende Seele ist die höchste, sie hat ihren Sitz im Gehirn.[16]) Deutlicher spricht sich darüber Ibn Esra in seinem Kommentar 2 Mos. 37. 3. 20. 1; ferner das. 28. 37; 5. 21; 20. 15 aus. Die Vernunft, das Denkvermögen, ist in dem Hinterteile des Hirns, woselbst die durch das Gedächtnis angesammelten Begriffe und Ideen sind. Der Sitz des Urteils ist in der mittlern Hirnhöhle. Die Hirnhöhlen an der Stirn enthalten den Gemeinsinn und die daraus entstehenden Wahrnehmungen. Der denkende Teil der Seele unterscheidet sich von den zwei andern, daß er als unkörperlich und unsterblich auch höhern Ursprungs, ein Teil der Weltseele ist, sie hat Präexistenz.[17]) Die denkende Seele hat die Bestimmung, sich mit Wissen zu erfüllen. Sie wird mit einer unbeschriebenen Tafel verglichen,[18]) bestimmt, göttliche Schrift, Kenntnisse aufzunehmen. Die erworbene Weisheit bildet ihren Vorzug.[19]) Eingehender spricht er darüber in seinem Kalenderbuche ספר העיבור.[20])

---

[1]) J. E., Kommentar zu 1 M 1. 1, כל מעשה השם ביד מלאכים Aehnlich in seinem Jessod More von der Schöpfung der Gestirne, הנבראים ביד הנכבדים. [2]) Vergl. den Artikel „Religionsphilosophie" in Abt. II. dieser R.-E. [3]) Psalmkommentar, Ps 49. 16; 73. 24, נשמת השמים. [4]) J. E. zu Ps. 73. 24, שאינם גוף ולא ימותו לעולם. [5]) J. E. in dem kürzern Kommentar zu 2 Mos. 23. 20, ואינם גוף רק הכוכבים גופות להם. [6]) Kommentar zu 1 Mos. 1 1, המניעים הגלגלים. [7]) In seinem Buche von den Gottesnamen, ספר השם, IV. [8]) J. E., Fragmentkommentar zu 1 Mos. 1. 1; in seinem gewöhnlichen Kommentar zu 2 Mos. 23. 21, כי שמי בקרבו [9]) Kommentar zu 1 Mos 1. 26 [10]) Jesod More VII. S. 27. Fragmentkommentar zu 1 Mos. 1 26. [11]) Kommentar zu Sacharia 12. 1. Reime und Gedichte II. S. 23. [12]) Kommentar zu 1 Mos 1. 26. [13]) Kurzer Kommentar zu 2 Mos. 23 20. [14]) Kommentar zu 1 Mos 1. 26 [15]) Das. zu 2 Mos 26 1; ferner zu Koheleth 12. 7. [16]) Jessod More Pforte 7. [17]) Vergl. darüber Ibn Esra zu Ps. 22. 21, בהפרדה מגויתה או תאסף אל הכל Vergl. auch J. E. zu Daniel 2. 11. [18]) Jessod More X. S. 34. 13. [19]) J. E. in der Einleitung zu Jessod More S. 7a ed. Stern. [20]) Sefer Haibbur edit. Halberstamm, S. 9 Zeile 90.

„Des Menschen Seele hat Gott einen Leib gegeben, der dem Leibe der Welt adäquat ist, einen Mikrokosmos. Die menschliche Seele soll in ihren Palast eintreten und Tag und Nacht mit dessen Hilfe an Verständnis zunehmen und Gott, ihren Schöpfer, erkennen. Fünf Sinne hat der Mensch, mittelst deren er die Formen an den sinnlichen Dingen erkennen soll. Diese Formen werden alsdann stufenmäßig zu abstrakten Begriffen bis sie so geistig werden, wie die Substanz der Seele, endlich mit ihr verwachsen, ihren Inhalt bilden“.[1]) VI. Offenbarung, Prophetie und Propheten. Unter Offenbarung Gottes versteht man jede Kundgebung Gottes an den Menschen von seinem Wesen und Walten. Dieselbe kann durch natürliche Mittel erlangt werden, als durch eigenes Nachdenken, das ihm die Erkenntnis Gottes bringt, oder durch Mitteilung der göttlichen Erkenntnis. Ibn Esra spricht daher von zwei Offenbarungen, von der in der Natur bei Betrachtung der Weisheit ihrer Gesetze und deren Festigkeit[2]) und der im eigentlichen Sinne.[3]) Beide führen zu demselben Ergebnis, doch bewirkt erstere ein unverlierbares Eigentum unseres Innern. Aber die dahin gehörenden Menschen, die kraft ihrer eigenen Erkenntnis hierzu sich erheben, bilden nur eine geringe Zahl, daher kann die zweite Offenbarungsweise nicht entbehrt werden.[4]) Die einstimmige Annahme der Gesetze bei der Gottesoffenbarung von Seiten eines ganzen Volkes ist Gewähr für die Glaubhaftigkeit derselben, auch ohne Beistand der Anerkennung durch den Verstand.[5]) Die Offenbarung auf Sinai war eine unmittelbare Offenbarung an ganz Israel, sie unterschied sich dadurch von andern göttlichen Offenbarungen mittelst Engel an die Propheten.[6]) Richtig bemerkt Ibn Esra, daß die Worte zur Bezeichnung dieser unmittelbaren Gottesoffenbarung 2 Mos. 24. 10: „Und sie sahen den Gott Israels“, nicht wörtlich, sondern als prophetische Vision zu deuten sind.[7]) So erhielt Israel eine unmittelbare Offenbarung als Ueberzeugungsgrund für alle Zeiten.[8]) Wir kommen nun zu jenen Ideen über Prophetie und Propheten. Den hebräischen Ausdruck für Prophet durch „Nabi“ erklärt er nicht in der Bedeutung von „Redner“, sondern im Sinne von „Vertrauter Gottes“, dem Gott sein Geheimnis vertraut.[9]) Die Stufen der Prophetie, erklärt er ferner, sind viele und verschieden, die man nicht aufzuzählen vermag, da das geistige Vermögen der Männer, welche die Einwirkung des prophetischen Geistes haben, auch verschieden gestaltet ist. Es erhalten manche Weissagungen in einem Nachtgesichte.[10]) Die Propheten nach dem Exile waren auf Visionen angewiesen, die sie sich oft von den Engeln erklären ließen.[11]) Gegenstand der Inspiration ist nur der Inhalt, aber die Sprache, Form und Darstellung der Weissagung ist Sache des Propheten.[12]) VII. Gottesnamen. Seine Erörterung der Gottesnamen giebt er auf verschiedenen Stellen seines Bibelkommentars,[13]) besonders in der Schrift „Haschem“, ספר השם,[14]) und in seinem Buche „Jessod More“, יסוד מורא, Abschnitt 11. Die Gottesnamen sind nach ihm entweder Eigenamen oder Eigenschaftsnamen.

---

[1]) Vergl. hierzu Jessod More X. S. 341 und auch seinen Kommentar zu 2 Mos. 20. 1 die Einleitung daselbst. [2]) J. E zu Ps. 19. 2. [3]) Das. zu Ps. 19. 8. [4]) Das. zu Ps. 30. 13, כי המשכילים מעטים. [5]) Das. in der Einleitung zu 2 Mos. 20. 1. [6]) Es bemerkt daher J. E. in seinem Kommentar zu 5 Mos. 5. 4, בלא אמצעי, ohne Vermittelung, also unmittelbar. [7]) Kommentar J. E. zu 2 Mos. 24. 10, במראה הנבואה. [8]) Das. zu 2 Mos. 19. 9. [9]) Das zu 2 Mos. 7. 1, nach Amos 37. כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים. [10]) So Abraham 1 M. 15. 1; der Seher Gad 2 S. 44. 11. Vergl. Ausführliches in der Einleitung zu Sacharia. [11]) Das. [12]) Vergl. seine Worte darüber in seiner Einleitung zu den zehn Geboten. Deutlicher in seiner Schrift „Sefath Jether“ Nr. 84. [13]) Excours zu seinem kurzen Kommentar 2 Mos. 3. 13 S. 10 edit Prag; Kommentar zu 5 Mos. 14. 22; in seinem Excours zu seinem gewöhnlichen Kommentar zu 2 Mos. 3. 15 und das. 33. 23; auch in der Erläuterung zu 2 Mos. 6. 8. [14]) J. E. Kommentar zu 2 Mos. 3. 15.

Zu erstern gehören: 1. יהוה; 2. יה und 3. אהיה. Der erste יהוה bedeutet nach Annahme seines Stammes היה oder הוה „sein", der „Seiende", auch der „Seinspendende", מהוה הכל,) was ihn auch zum Eigenschaftsnamen macht. Diese drei genannten Gottesnamen haben zu ihrem Grunde die vier Buchstaben אהוי, aus denen durch verschiedene Translokationen die obigen drei Gottesnamen gebildet sind. Ibn Esra giebt von ihnen 1. eine symbolische und 2. eine etymologische Bedeutung an. Uns interessiert hier mehr letztere, die wir hier angeben. Gleich seinem Vorgänger Salomo ben Meir, Raschbam, in seinem Pentateuchkommentar hält auch er den Gottesnamen יהוה = יהיה in der Bedeutung „der Seiende", der sich zu dem Gottesnamen אהיה (oben) gleich der dritten Person dieses Verbs zur ersten. Gott, wenn er von sich selbst spricht, nennt sich: אהיה, „Ich bin", aber der Mensch, wenn er von ihm redet, bezeichnet ihn: יהיה oder יהוה, „Er ist", „der Seiende". Die Abwechselung des ו mit י ist im Hebräischen nicht selten.[1]) Der dritte Name יה ist eine Kürzung desselben und hat dieselbe Bedeutung von יהוה, „der Seiende".[2]) In dem kausativen Sinne, wo dieser Name in der Bedeutung von „Andern das Sein spendend" bezeichnet der Name יהוה, „Gott den allein erhabenen, ewigen, dauernd thronenden und vorzeitigen", durch den Allen die Kraft des Daseins gegeben und erhalten wird.[3]) Zu diesen kennt man in späterer Zeit, meist bei den Mystikern, noch zwei andere Gottesnamen, 1. den zweiundvierziger Namenn (שם בן מ"ב), der bei Ibn Esra unerklärt bleibt.[4]) Dieser 42 buchstabige Gottesname soll vom Hohenpriester am Versöhnungstage im Tempelgottesdienste zu Jerusalem ausgesprochen worden sein.[5]) 2. der Gottesname von 72, שם בן ע"ב, d. h. der von dem Zahlenwert 72. Ibn Esra giebt dafür die drei Namen יהי, יהו und יהוה. Die Gottesnamen, die der göttlichen Wirksamkeit entnommen wurden, sind Eigenschaftswörter, von denen wir schon oben sprachen. VIII. Gesetze. Gegen die Skizzierung der Gesetze durch Zählung im talmudischen Schrifttum als 613,[6]) als 365 Verbote und 248 Gebote, wozu Nachweis und Angaben derselben von Simon Kahiro in seinem Buche „Halachoth Gedoloth" gegeben wird, erhebt Abraham Ibn Esra seine Stimme über die Unrichtigkeit dieses Verfahrens; er verwirft die Zählung und sagt, daß die Angabe der rein äußerlichen Form des Gebietens und Verbietens sachlich unwissenschaftlich sei, da z. B. das Arbeitsverbot am Sabbat, sachlich ein Gebot der Beobachtung der Sabbatruhe sei.[7]) Die Einteilung der Gesetze, die er vornimmt, ist nach allgemeinen Gesichtspunkten, nach denen sie sich in Bezug auf Grund und Zweck derselben gliedern lassen. Es sind zwei Gesichtspunkte, die er hierzu aufstellt: a. der des Verhältnisses ihres Inhalts zum religiösen und sittlichen Zweck der Gesetzgebung; hierher gehören erstens Gesetze, die im Gemüt des Menschen wurzeln und schon vor der Offenbarung dem Menschen vermöge seines Verstandes bekannt waren; sie sind die der zehn Gebote mit Ausnahme des Sabbatgebotes. Sie wurden schon vor Sinai beobachtet;[8]) sie sind die Naturgesetze;[9]) b) die nur der Offenbarung ihr Dasein zu verdanken haben, aber nicht an sich schon den Zweck der Religion und Sittlichkeit betreffen; sie sollen nur Erinnerungsmittel an sie schaffen und so indirekt Religion und Sittlichkeit fördern;

---

[1]) So in Koheleth 2. 22. [2]) Vergl. sein Buch „Haschem" VIII., den Kommentar zu 2 Mos. 3. 15. [3]) Jessod More XII. Anfang. [4]) Kidduschin S. 71a, von dem J. E. in der Einleitung zu seinem Pentateuch-Kommentar spricht, den er jedoch nicht erklärt. W. Bacher in dessen Buch „Babylonische Agada" S 18 giebt darüber Annäherndes an. [5]) Nach Hai Gaon bei Ascheri zu Joma VIII. § 19. [6]) Mechilta zu Jithro 5 und Maccoth S. 23b. [7]) Jesod more VII. [8]) Kommentar zu 1 Mos. 26. 5. [9]) Kommentar zu 2 Mos. 18. 20 הקשורים בלב שהם העיקר.

sie werden deshalb von ihm verborgene genannt,[1]) weil deren Grund nicht immer angegeben ist. Hierher gehören die Ehegesetze in 3 Mos. 18, die sich nicht für den sittlichen Menschen von selbst ergeben, sondern die mit der höhern Aufgabe Israels stehen, die Heiligung des Lebens zu fördern. Neben diesem Gesichtspunkt stellt er noch einen andern auf, der sich auf das bezieht, was die Gesetze bei ihrer Ausführung vom Menschen fordern, Herz, Worte oder That. Er kennt darnach 3 Klassen von Gesetzen: A. Gebote für das Herz; B. Gesetze für das Wort und C. Gesetze für die That.[2]) Es gehören zu A der Glaube an Gott, die Liebe zu Gott und den Menschen, an Gott hangen, 5 Mos. 11. 22; die Nächstenliebe, keinen Haß nachzutragen, nicht zu lästern u. a. m. Zu B die Heilighaltung des gegebenen Wortes (5 Mos. 23. 24), Unterweisung der Kinder in Religion (5 Mos. 6. 7); nicht falsch zu schwören, kein falsches Zeugnis abzulegen u. a. m. Zu C die zehn Gebote u. a. m. VIII. **Willensfreiheit des Menschen.** Die Allwissenheit Gottes, die man als Gegensatz zur menschlichen Willensfreiheit aufstellt, beschränkt, nach Ibn Esra, nicht dieselbe, da das Wissen Gottes sich nur auf das Ganze erstreckt; das Einzelne wird von ihm nur gewußt, insofern es zum Ganzen gehört, aber nicht in seiner Eigenschaft als Einzelnes, also wird das Einzelne nur indirekt durch diese gewußt.[3]) IX. **Das Wunder.** In seiner Besprechung des Wunders befindet sich Abraham Ibn Esra in der Mitte zwischen denen, welche die Angaben des Wunders in dem biblischen und talmudischen Schrifttum nicht in wörtlichem Sinne nehmen, sondern sie rationalistisch zu erklären suchen, und denen, welche die Berichte über Wunder der wörtlichen Auffassung anhangen und keine ausweichende Deutung zulassen. Im Ganzen ist er gegen jede stärkere Hervorhebung und Ausschmückung geschehener Wunder, er bekämpft die dadurch etwa nachfolgende Vertrauensseligkeit auf dieselben im Volke. So erklärt er 1 Mos. 11. 7 „und er verwirrte ihre Sprache“ gegen die Angabe der Agada darüber, als auf natürliche Weise geschehen;[4]) ferner stellt er den Bericht 1 Mos. 46. 27 gegen die talmudische Erklärung als willkürliche Deutung.[5]) In seinem Kommentar zu Josua 10. 12 „Sonne stehe still“ verwischt er durch eine andere Erklärung jede Spur eines Wunders. Auf andern Stellen tritt er gegen die rationalistische Erklärung der Wunder auf. So erklärt er 1 Mos. 3. 1 nach der wörtlichen Angabe: „Die Schlange hatte wirklich einen aufrechten Gang, menschliche Sprache und einen gewissen Verstand“. In seinem Kommentar zu 2 Mos. 14. 27 bekämpft er die Annahme von Ebbe und Flut, es geschah eine thatsächliche Meeresspaltung, der Durchzug durch das Meer war ein volles Wunder.[6]) Auch in seinem Kommentar zu 2 Mos. 16. 13 erklärt er, daß es wirklich „Manna“ gewesen, gegen die Annahme, daß das Manna der Israeliten in der Wüste das Manna war, das in der Medizin oft verwendet wird. Auch zu 2 Mos. 34. 29 erklärt er „das strahlende Gesicht Mosis“ gegen die Annahme Chivis (s. d. A.), daß es ein Widerstrahlen der göttlichen Herrlichkeit aus seinem Angesicht gewesen. Ueber das Wunder im Allgemeinen lautet seine Erklärung. Die Gotteskraft, welche „Engel“ heißt, überschreitet die Grenzen der Natur, sie nimmt unmittelbar Beziehung zu den veredelten Gebilden der Erdenwelt, auf die sie unmittelbar einwirkt. So erklärt er 2 Mos. 13. 21 „Gott zog vor ihnen her“, die Kraft Gottes, der Engel, zog vor ihnen her, ähnlich heißt es ja wirklich 2 Mos. 14. 19

---

[1]) מצות הנעלמות. So in seinem Kommentar zu 2 Mos. 20. 2. [2]) Jessod More VII. und Kommentar zu 2 Mos. 20 2 und 31. 18. [3]) Kommentar zu 1 Mos. 18. 21; ferner in seinem kurzen Kommentar zu 2 Mos. 33. 17. Ferner J. E. zu Ps. 73 12. [4]) In seinem Kommentar daselbst. [5]) Baba bathra S. 120a. Sote S. 12a נולדה בין החומות. [6]) 2 Mos. 14. 29 פלא בתוך פלא היה.



„Es zog der Engel Gottes vor ihnen her". In seinem Buche vom Kalender, Sepher Haibbur 10a, lesen wir darüber seine Darstellung des Wunders und dessen Entstehung: „Die Zeichen und Wunder der Propheten stehen nicht im Widerspruch mit der Sinneswahrnehmung oder mit dem gesunden Menschenverstand, aber sind im Gegensatze zu dem Naturgesetz, dessen Unterbrechung durch Gottes Allmacht geschehen könne, was auch die Vernunft anerkennen muß. Gott ist ja der Urheber der hier herrschenden Naturgesetze. So kann Gott die Sonne still stehen lassen (Jos. 10. 12. 13); den Stab Mosis zur Schlange machen u. a. m. Dergleichen Wunder haben nach ihm nichts mit den Werken des Aberglaubens gemein. Entschieden erklärt er sich gegen den Aberglauben von Totenbeschwörung und Zauberei.[1]) Als Unsinn erklärt er den Gebrauch des Gottesnamens zum Zweck der Wunderthätigkeit; auch den Dämonenglauben hält er für eine Verrücktheit u. a. m.[2]) Eine weitere Wiederaufnahme der philosophischen Forschungen zum Ausgleich der Lehren und Gesetze des Judentums mit der Philosophie und dem vernunftgemäßen, freien Denken, geschah durch zwei fernere philosophisch gebildete Gelehrten: Joseph Ibn Zaddik in Cordova und Abraham Ibn Daud in Toledo, die wir nun mit ihren religionsphilosophischen Leistungen folgen lassen.

VI. Joseph Ibn Zaddik, יוסף בן צדיק, Rabbiner, Religionsphilosoph und hebräischer Dichter in Cordova, geboren 1180, gestorben 1249. Er studierte neben der rabbinischen Wissenschaft die aristotelische arabische Philosophie, in die er sich vertiefte und darauf seine jüdisch-religionsphilosophische Schrift: „Olam hakaton", Mikrokosmos, die Welt im Kleinen, schrieb. Dieselbe war in arabischer Sprache abgefaßt, wurde jedoch später von Moses Ibn Tibbon hebräisch übersetzt.[3]) Sein Lehrer war der berühmte Gelehrte Isaak Ibn Balia und zu seinen Zeitgenossen zählte man: Isaak Ibn Chajat, Moses Ibn Esra und Jehuda Halevi, Männer, deren Verkehr er manche Anregung verdankte. Bekannt ist, daß er mit ihnen Gedichte wechselte.[4]) Außer der genannten Schrift verfaßte er auch liturgische und weltliche Gedichte.[5]) Eine Logik stellte er ebenfalls in arabischer Spache auf. Außerdem war er ein tiefer Kenner des talmudischen Schrifttums und ein strenger Gesetzesanhänger, was ihn nichtsdestoweniger abhielt, sich mit den philosophischen Schriften Aristoteles und Platos vertraut zu machen. So stand er hochgeachtet seinem Amte als Mitglied des Rabbinatskollegiums vor, aber hatte das Unglück, die Zerstörung der prachtvollen Synagogen der Gemeinden Andalusiens zu erleben, die beim Eindringen der fanatischen Almohaden 1148 vor sich ging. Einige Jahre vorher gehörte er zu den Freunden und Verehrern des Jehuda Halevi, mit denen Joseph Ibn Zaddik ihm bei seiner Abreise nach Palästina entgegeneilte. Nach herzlicher Begrüßung überreichte er Geschenke nebst Huldigungsgedichten und begleitete ihn eine längere Strecke. Uns interessieren hier seine in die philosophische Schrift „Olam hakaton", die Welt im Kleinen, Mikrokosmos, niedergelegten religionsphilosophischen Ideen und Lehren des Judentums. Der Mensch, der in seinem Organismus Körper und Geist, Sinnliches und Uebersinnliches, Endliches und Unendliches zu einem harmonisch Ganzen verbindet, ist eine Welt im Kleinen, Mikrokosmus, das Abbild der Schöpfungs-

---

[1]) Vergl. seinen Kommentar zu 3 Mos. 19. 31; vergl. Jes. 29. 4. [2]) Das. und siehe „Aberglaube" in dieser R.-E. [3]) Im Jahre 1854 wurde diese Schrift in der hebräischen Uebersetzung von A. Jellinek in Leipzig herausgegeben. Er schrieb zu derselben eine litterarische Einleitung, die recht lesenswert ist. [4]) Bethulath bath Jehuda S 58—61. [5]) Ueber dieselben siehe: Tachkemoni Pforte 3. Schte Jadoth S. 137b.

welt, der Welt im Großen, Makrokosmos,[1]) sodaß der Mensch durch die Erkenntnis seiner selbst, der Welt im Kleinen, zur Erkenntnis des Weltganzen, des Makrokosmos, hingeführt wird. Die Erkenntnis seines Körpers giebt ihm die Erkenntnis der Körperwelt; aus der Erkenntnis seines Geistes vermag er zur Erkenntnis der geistigen, überirdischen Welt zu gelangen. Beide lehren ihn zur Erkenntnis Gottes, des Weltschöpfers, emporzusteigen; bilden die Basis zu seinem religionsphilosophischen Systeme.[2]) Von seinen Philosophemen und Lehren bringen wir: a. Schöpfung, Gott, der Weltschöpfer! Gleich seinen Vorgängern Saadja und Bachja suchte auch er den Beweis, daß die Endlichkeit der Welt auf einen Schöpfer, Gott, hinweist, in folgendem aufzustellen. Alle Dinge, sagt er, bestehen aus Substanz und Accidenz, die untrennbar sind und nur in ihrer Verbindung existieren. Von diesen wechselt jedes Accidenz fortwährend, es ist endlich und muß daher entstanden sein, desgleichen muß auch die durch die Accidenz existierende Substanz entstanden sein, d. h. sie wurde geschaffen. Der Schöpfer ist der ewig Eine, Gott! In dem Verhältnis des Eins zu den Zahlen, wie dasselbe sie bildet und umfaßt und doch nach Wesen und Begriff von ihnen unterschieden, ein anderes ist, so ist das Verhältnis Gottes zu dem Geschaffenen.[3]) Gott der Weltschöpfer ist seinem Wesen nach unerkennbar, unbezeichenbar. Sämtliche von ihm ausgesagten Eigenschaften in positiver Form, als die im biblischen Schrifttum, sowie die in negativem Sinne, wie die bei den Philosophen — sind nur Notbehelfe zu gewissen Andeutungen für den Menschen, entnommen der göttlichen Wirksamkeit nach Analogie der menschlichen Handlungen.[4]) Auch die Benennung in der Bibel: „Gott der Lebendige",[5]) ist nur im Sinne von „Ewigkeit".[6]) Als Bezeichnung Gottes in der Bedeutung als der für sich ohne Beziehung auf andere Wesen Bestehende kann der Ausdruck „Wahrheit" (Jeremia 10. 10) gelten, den auch die Philosophen für Gott gelten lassen.[7]) Ebenso der Ausdruck: „Sehet, daß ich es bin!"[8]) In seinen Ideen über die Weltschöpfung folgt er der Theorie der Weltschöpfung des Philosophen Gabirols (s. d. A.) von dem göttlichen Willen, den Gott aus sich hierzu ausströmen ließ und mit ihm identisch sei. Von demselben wurde die Welt der Geistigkeit geschaffen, als der Stätte der Seelen der Frommen nach ihrem Tode. Es folgte darauf die Schöpfung der Himmelssphären als Stätte der Engel und endlich wurde die untere Welt, die des Werdens und Vergehens, hervorgebracht. Sie bestehen mit ihren Wesen aus Materie und Form, sodaß die körperliche Welt eine körperliche und die geistige eine geistige Substanz mit ihren Accidenzen hat. Vier Elemente hat die untere Welt zu ihrem Bestehen, welche entgegengesetzte Bewegungsrichtungen nach oben oder nach unten haben. Ein fünftes Element haben die Körper der Himmelssphären, wie die kreisförmige Bewegung es darthut.[11]) Eine fernere Eigentümlichkeit dieser Welt mit den Himmelssphären ist, daß sie beseelt sind und eine höhere Gotteserkenntnis als der Mensch haben.[12]) b. Der Mensch, seine Vorzüge und seine Willensfreiheit. Der Mensch, der aus Körper und Geist zusammengesetzt ist, von denen jedes eine besondere Substanz hat, bildet in seiner Zusammensetzung, wie wir bereits oben erwähnt haben, eine Welt im Kleinen, Mikrokosmos, ein Abbild der Welt im Großen, des Universums, Makrokosmos. Die Seele ist aus der Welt des Geistigen, sie kehrt, wenn sie fromm

---

[1]) In den Midraschim wiederholt sich diese Vorstellung. Siehe den Artikel „Urmensch" in dieser R.-E. und „Adam" im Geist der Agada. [2]) Vergl. Traktat 2 S. 20 ff. S. 41. [3]) Olam hakaton Traktat II. S. 40 und III. S. 47. [4]) Daselbst S. 55. [5]) 2 K. 19. 4; 4 Mos. 14. 28. [6]) Olam hakaton S. 50. [7]) Das. Vergl. Kaufmann S. 333 f. [8]) 5 Mos. 32. 39. [9]) Das. Traktat II. S. 89. [10]) Das. II. S. 8. [11]) Das. I. S. 10 ff. [12]) Das. S. 11.



gewesen, nach ihrer Trennung vom menschlichen Körper, zur geistigen Welt zurück.[1]) Zwei entgegengesetzte Triebe hat der Mensch, einen Trieb zum Guten, den zum Vernünftigen, und den anderen zum Bösen, zu niedrigen Begierden, letzterer soll von der Vernunft niedergehalten und besiegt werden.[2]) Die fromme Seele hat vier Eigenschaften, Tugenden: Erkenntnis, Gerechtigkeit, Beharrlichkeit und Demut.[3]) Zwei von diesen, Gerechtigkeit und Demut, werden als die zum Heil führenden bezeichnet.[4]) In diesen werden auch die zwei andern: Erkenntnis und Beharrlichkeit als mitbegriffen gehalten,[5]) denn ohne diese zwei sind Gerechtigkeit und Demut unausführbar.[6]) Ferner sind Gebote und Verbote des Gesetzes, die geoffenbarten, als auch die der Vernunft, die dem Menschen irdisches und jenseitiges Heil zuführen.[7]) Das Streben des Menschen sei nach dem höchsten Gut; es ist dies die Pflicht, in Gottes Wegen zu wandeln, Gott ähnlich zu werden.[8]) Die Vollziehung der Gerechtigkeit ist eine der schönsten Tugenden, die ein Wandeln in Gotteswegen bildet, denn durch Gerechtigkeit bestehen alle Geschaffenen.[9]) Daher das Gebot: „Seid heilig, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott!“[10]) So wird als erste Pflicht des Menschen angegeben, seinen Geist zu pflegen, sich Weisheit und Einsicht zu verschaffen, denn nur dadurch vermag er Gott würdig und geistig zu verehren. Die Gotteserkenntnis, das Höchste alles Wissens, wird als das Erhabenste bezeichnet, zu dem der Mensch emporzusteigen habe, wir erlangen durch sie das vollkommene Gute. Die Schrift und die Vernunft lassen es nicht an Mahnungen hierzu fehlen. Die Mahnungen der Schrift darüber sind: „Erkennet den Ewigen“;[11]) „Suchet mich und ihr werdet leben“;[12]) „Habet acht, den Ewigen zu erkennen“.[13]) Die Vernunft des Menschen giebt die Nachteile genugsam an, die dem Menschen durch Vernachlässigung des Suchens nach Gotteserkenntnis erwachsen; es geht ihnen die rechte Vorstellung von Gott ab. So verehren viele eine körperliche Gestalt als Gott. Dieselben glauben, daß ohne Körper nichts existieren könne; es geht ihnen die Idee des Geistigen völlig ab.[14]) Andere halten Gott als „Licht“[15]) und verehren ihn unter dieser Vorstellung. Doch ist das Licht nur ein Accidenz eines leuchtenden Körpers. Endlich wird von dem vorzüglichsten Gut des Menschen, von der Willensfreiheit, gesprochen. Die Erörterung darüber stellt sich die Beantwortung der Frage als Aufgabe, ob die Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit nicht im Widerspruch mit der Allwissenheit Gottes stehe. Dieselbe lautet: Die Willensfreiheit des Menschen könne nicht durch das Vorherwissen Gottes aufgehoben oder beschränkt werden, da es der göttlichen Gerechtigkeit widersprechen würde, dem Menschen Gesetze vorzuschreiben und über ihn bei Uebertretung derselben Strafe zu verhängen, da er doch wußte, daß sie übertreten werden;[16]) dem Menschen fehlte alsdann jede Freiheit zur That oder zur Unterlassung derselben, er mußte ja so handeln, wie es der Allwissenheit Gottes offenbar war.[17]) Die Vergeltung selbst wird von ihm nicht leiblich, sondern geistig dargestellt, da nur das Geistige Lohn für die Seele sein kann, nämlich, daß sie zur geistigen Welt zurückkehrt, um mit ihrem Urquell, dem Allgeiste wieder vereint zu werden. Eine Strafe für die Seele würde nur die sein, daß sie, befleckt durch die Sünden, zu ihrem Urquell nicht zurückkehren könne.[18]) Die Totenauferstehung, wo eine Vereinigung der Seele mit dem menschlichen Körper stattfinden soll, um vereint sich des Verheißenen zu freuen, wird, wie später Moses Maimoni (s. d. A.) angiebt, als eine Zwischenzeit gehalten, welche das Leben

---

[1]) Das. S. 35. [2]) Das. S. 67. [3]) Das. S. 36. [4]) So auch in Zephania 2. 3: „Suchet Gerechtigkeit, suchet Demut“. [5]) Das. S. 36. [6]) Das. S. 38. [7]) Das. S. 61 u 62. [8]) Das. S. 61. Vergl. Jesaia 2. 3; Jeremia 9. 23; 22. 16. [9]) Nach 5 Mos. 32 4. [10]) 3 Mos. 19. 2. [11]) Jeremia 31. 34. [12]) Amos 5. 4. [13]) Hosea 6. 3. [14]) Olam katon S. 42—43. [15]) Das. S. 43 [16]) Das. Traktat 4 S. 60. [17]) Das. S. 61. [18]) Das.

der Seele im Jenseits, im Reiche des Geistigen, auf eine Zeit unterbricht, um in die Messiaszeit (s. d. A.), die Jahre des Messiasreiches, einzuziehen.[1]) Nach Beendigung desselben gehen die Seelen wieder in das Jenseits über, um sich der geistigen Seligkeiten ferner zu erfreuen.[2])

VII. Abraham David Halevi Ibn Daud, אברהם דוד הלוי, Gelehrter in Toledo aus den Reihen der berühmten Männer Spaniens von 1110—1180, der in der Arzneikunde, Geschichte und Philosophie Würdiges geleistet hat. Wir verweisen über mehreres von ihm auf den Artikel „Abraham Ibn Daud“, den wir nachzulesen bitten, und gehen zur Angabe seiner Leistungen auf dem Gebiete der Religionsphilosophie über. Seine religionsphilosophische Schrift, die er in arabischer Sprache 1161 verfaßte, die später hebräisch von Salomo Ibn Labi übersetzt wurde, hat den hebräischen Titel „Haemuna Harama“, האמונה הרמה, „der erhabene Glaube“. Deutsch hat dieselbe Simson Weil im Jahre 1852 übersetzt und herausgegeben. In dieser Schrift ist er ein eifriger Anhänger und würdiger Vertreter der aristotelischen Philosophie in ihrer arabischen Umbildung unter den Juden Spaniens. Im Gegensatz zu Jehuda Halevi, von dem wir soeben gesprochen, der in seinem Buche Cusari von keiner Vereinbarung der jüdischen Religion mit der Philosophie wissen will, sondern die Gesetze, Lehren und Dogmen des Judentums an sich und durch sich selbst zu erklären und darzustellen sucht, sehen wir ihn gleich seinen Vorgängern Saadja, Bachja Ibn Pakuda u. a. m. dem Grundsatz huldigend, daß die wahrhafte Philosophie und die jüdische Religion, das vernunftgemäße richtige Denken mit den Lehren und Gesetzen des Offenbarungsglaubens sich in voller Uebereinstimmung befinden.[3]) So ermüdet er nicht, die Resultate seiner Philosopheme durch Aufstellung von biblischen Aussprüchen zu bewahrheiten; auch deutet er die Worte der Schrift: „Denn sie ist eure Weisheit und eure Vernunft in den Augen der Völker“,[4]) daß sich diese Worte auf die Uebereinstimmung der Offenbarungslehren mit den Lehren der Weltweisheit, der Philosophie, beziehen.[5]) „Es ist ein verbreiteter Irrtum“, sagt er, „daß die Beschäftigung mit philosophischen Spekulationen gefahrbringend für den Glauben sei. Die „wahre Philosophie“ führt nicht nur vom Glauben ab, sondern ist vielmehr geeignet, den Glauben zu festigen und zu kräftigen. Die wichtigsten Grundlehren des Judentums stehen mit den Lehren der wahren Philosophie in innigster Uebereinstimmung, daher die Pflicht des denkenden Israeliten, sich dieser Uebereinstimmung bewußt zu werden, und wo dennoch ein Widerspruch zwischen Glauben und Denken hervorzutreten scheint, kann ein Ausgleich stattfinden. Nur eine oberflächliche Beschäftigung mit der Philosophie ist für den Glauben gefahrbringend.[6]) Von den Themen, die in seiner genannten Schrift behandelt werden, bringen wir: a) Gottes Dasein. Der Beweis für Gottes Dasein wird hier aus dem Begriff der Bewegung hergeleitet; es ist ganz der aristotelische, den er anführt; er lautet: Alles, was sich bewegt, wird von einem Andern in Bewegung gesetzt. Gehen wir weiter und suchen nach dem Ersten, von dem die Bewegung ausging, so gelangen wir schließlich zu einem Wesen, das in Bewegung setzt, aber selbst unbewegt ist. Dieses unbewegte Wesen, movens immobile, muß über Zeit und Raum hinausragen, unkörperlich und unendlich

[1]) Das. IV. S. 60. [2]) Das. S. 75. [3]) Lautet ja die volle Ueberschrift, die gewiß vom Verfasser herrührt: ספר האמונה הרמה המביא הסכמה בין הפילוסופיא והדת, „das Buch, der erhabene Glaube“, das die Uebereinstimmung der Philosophie mit der Religion darthut. So äußert er sich am Ende des Absch. II. „Wisse, daß unsere Lehren der Thora voll mit der Philosophie übereinstimmen“. Dasselbe schon früher daselbst in 4, דעתנובתורה המסכמת עם הפולוסופיא אמיתיה. [4]) 5 Mos. 4. 6. [5]) Einleitung am Ende. [6]) Einleitung zu Emuna Rama.

sein, ist Gott. Ein anderer Beweis ist der aus dem Begriff der möglichen und notwendigen Existenzen. Alles, was von einem Andern zur Existenz gebracht wird, ist aus sich selbst, indifferent gegen Existenz oder Nichtexistenz, ist contingent, es bedarf eines Andern, der es aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit bringt und zur Existenz bestimmt. Ist nun dieses Andere, das hervorgebracht hat, nicht minder contingent, so bedarf es eines Dritten, der dessen Existenz bewirkt. Gehen wir so weiter, so gelangen wir endlich zu einem Wesen, das notwendig durch sich selbst existiert. Dieses durch sich selbst Seiende muß einzig und einfach sein, es ist Gott![2]) b) Attribute Gottes, Einheit, Einzigkeit nebst andern Gott beigelegten Eigenschaften. Als Erstes hier bringen wir seinen Ausspruch: „Wisse, daß die wahrsten Aussagen und Attribute für Gott die negativen sind".[3]) Als Erklärung hierzu heißt es bei ihm: „Wie Gottes Wesen über alle Wesen erhaben ist, so sind seine Eigenschaften über alle Eigenschaften erhaben, dieselben sind nicht außerhalb seines Wesens, sein Wesen ist nichts anders als seine Eigenschaften".[4]) Wir erfahren durch sie nichts Positives von seinem Wesen, sondern nur Negatives, d. h. wir werden durch sie belehrt, daß Gott nicht so ist, wie wir ihn möglicher Weise hätten denken können. So bedeuten die Eigenschaften: „einfach" d. h. er ist nicht mehrfach; „einzig", daß es nichts ihm Gleiches giebt. Die biblischen, in positiver Fassung bezeichneten Eigenschaften und Aussagen von Gott sind volkstümliche Redeweisen nach dem Verständnis des gemeinen Mannes und müssen negativ oder metaphorisch aufgefaßt werden. Es könnte nur die „Einheit" von Gott in dem Sinne als Ausdruck des ganzen Wesens von Gott positiv möglich gesagt werden, doch auch da bliebe noch zu erklären, da das Wesen Gottes für den Menschen unfaßbar wird. Ausgenommen hiervon sind die relativen Attribute, da sie nicht Gottes Wesen, sondern nur sein Verhältnis zur Welt zum Ausdruck bringen.[5]) Gewöhnlich sind die Attribute erster Klasse acht: Einheit, Dasein, Wahrheit, Ewigkeit, Leben, Wissen, Wollen und Macht.[6]) c) Das Weltganze, Universum, drei Welten, Sphären, Intelligenzen, geistige Wesen, Geister, Engel, Weltleitung, Mittelwesen. Gleich der aristotelischen Philosophie kennt und spricht auch Abraham Ibn Daud von dem Universum und den drei Welten desselben. Diese sind: 1. die sublunarische Welt, die Welt unter dem Monde, die niedere, die Welt des Werdens und Vergehens; 2. die der Himmelswelt, die Welt der Sterne und der Planeten und 3. die Welt des Geistigen, der Geisterwelt, wo sich die Urvernunft oder die thätige Vernunft, שכל הפועל befindet, von der die Anregung zum Denken im menschlichen Geiste ausgeht. Im jüdischen Schrifttume heißt diese Urvernunft „Heiliger Geist" (Emuna Rama S. 70 unten). Den Himmel, den Mond und die Planeten dachte man sich als beseelte Wesen. Jedes hat seine Sphäre, jede Sphäre hat ein geistiges Wesen, das ihr vorsteht, sie leitet und beherrscht. Die Weltleitung und das fortwährende Schaffen und die Wirksamkeit Gottes dachte er sich in folgendem Vorgang. Zwischen Gott in seiner absoluten Einheit und der sublunarischen Welt sind die aus Gott emanierten Geister, Engel und Intelligenzen als Mittelwesen, welche die von Gott emanierende Einwirkung und Bewegung dem Universum mitteilen, übermitteln. Auch soll von ihnen die niedere Welt erschaffen worden sein.[7]) So steht, wie wir bereits erwähnten, jeder der neun Himmelssphären ein Sphärengeist vor, von dessen Emanation sie bewegt und versorgt wird. Im biblischen Schrifttum heißt derselbe „Engel", der eine geistige

---

[1]) Emuna Rama S. 46 Text. [2]) Emuna Rama II. S. 47 u. 48 Text. [3]) Das. S. 65. [4]) Kaufmann, Attributenlehre S. 331. Emuna Rama S. 31. [5]) Das. S. 54. [6]) Das. S. 52. [7]) Das. S. 43.

Kraft, eine immaterielle Vernunft ist. Zu diesen Sphärengeistern gehört als zehnter die thätige Vernunft, שכל הפול, *νοῦς ποιητικος*, welche die Seele emaniert und die potentierte Vernunft des Menschen zur aktuellen entwickelt; sie steht der Erde und allem Irdischen vor. Von der genannten „thätigen Vernunft“ kommt die prophetische Inspiration.[1]) d. Die Schöpfung. Allem Werden und Entstehen, sagt er, geht die Annahme einer ersten Materie voraus, welches das Beharrende in allen Veränderungen ist. Wir glauben, fährt er fort, Gott habe erst diese Urmaterie geschaffen. So hat ja jeder Werkmeister vor Allem dafür zu sorgen, daß das Material zu seinem Werke herbeigeschafft werde. Nachdem Gott die Urmaterie geschaffen hatte, stattete er sie mit der Form der Körperlichkeit aus. Nach der Schöpfung der allgemeinen indifferenzierenden Körperlichkeit folgte die Schöpfung der Formen der ersten differenzierenden Körper d. i. der Elemente. Darauf folgte die Verbindung der Formen mit der allgemeinen Körperlichkeit als ihrem Stoffe; es entstanden die Elementarkörper: das Wasser, das Feuer und die Erde. Eine aufeinanderfolgende Reihe göttlicher Schöpfungsakte traf ein. Das erste Produkt der Schöpfung war die erste Materie, die den Stoff bildete, durch dessen Vereinigung mit der Form der Kohärenz, die allgemeine Körperlichkeit entstand. Zum ferneren Fortgang der Schöpfung traten zu der allgemeinen Körperlichkeit als Stoff die differenzierten Formen der Elemente hinzu, aus deren Verbindung die Elementarkörper hervorgingen, worauf durch wechselseitige Verbindungen der Elementarkörper mit einander die irdischen Dinge entstanden. So habe er, wie er selbst erklärt, nur die Reihe der Schöpfungswerke darlegen wollen, die unsere Vernunft in Betracht der Wesensverschiedenheit der geschaffenen Dinge unterscheidet. e) Die Seele. Die Seele ist unkörperlich; es kann daher von ihr eine eigentliche Definition nicht gegeben werden. Wir vermögen sie nur in ihrem Wirken kennen zu lernen und darnach sie uns zu bestimmen. Nach der Führung oder der Bewegung, die der Körper von ihr erhält, bildet sie die Vollendung des Körpers. Die Seele ist ein immaterielles Wesen; man kennt eine vegetative Seele, die der Pflanze; sie ist die niedrigste; höher ist die animalische Seele, die des Tieres, und die höchste Stufe erreicht sie beim Menschen, sie ist die vernunftbegabte, intelligente Seele. Diese unterscheidet sich von den genannten zwei andern Seelen, daß sie nicht, wie jene, mit dem Körper abstirbt, sondern durch Erkenntnisse und Erfahrungen zu einer Vernunft wird, die wegen ihrer Thätigkeit nicht an ihren Körper gebunden ist und nach dessen Tod getrennt fortlebt, Unsterblichkeit erlangt; sie ist eine Emanation von der „thätigen Vernunft“, שכל הפועל, und kehrt nach ihrer Trennung vom Körper zur geistigen Welt zurück. Die Seele steht mit der Geisterwelt in innigem Zusammenhange, von der sie Anregung erhält und durch sie zur höchsten Stufe der Erkenntnis gelangen kann. Auf dieser Verbindung der menschlichen Seele mit der Urvernunft, der thätigen Vernunft, beruht die Gottesoffenbarung an den Menschen, die Prophetie. Weiter werden die Annahme von einer Präexistenz der Seele, sowie die von der Seelenwanderung in Abrede gestellt. f) Die Prophetie und das Prophetentum. Die Prophetie hat das Vorherwissen vom Eintreffen zukünftiger Ereignisse zu ihrem Grundbegriffe. Das Wissen der geistigen Wesen, als der Engel und der Geisterwelt überhaupt, unterscheidet sich von dem des Menschen, daß es keine Zeitschranken hat, Vergangenheit und Zukunft liegen ihm so offen und klar vor, wie die Gegenwart. Die Seele daher, deren Herkunft die Geisterwelt ist und selbst ein gestiges Wesen bildet, ist für den Empfang eines solchen Wissens befähigt; es

[1]) Emuna Rama II. Kap. 1—3.

ist die Prophetie, das Wissen künftiger Ereignisse. Von der oben genannten höhern Vernunft, der thätigen Vernunft, שכל הפעל, geht, wie wir schon oben erwähnten, die Prophetie an die menschliche Seele aus. Geistige Begabung, eine von jeder Sinnlichkeit geläuterte Seele, sowie sittliche Reinheit des Menschen überhaupt sind ihre Hauptbedingungen. In seinem Buche Emuna Rama S. 74 Text, bringt er die Angabe der sittlichen Vorbereitung zur Erlangung der Prophetie nach der Tradition in der Mischna: Die Reinheit führt zur Lauterkeit, diese zum religiösen Eifer, dieser zur Enthaltsamkeit, diese wieder zum Empfange des heiligen Geistes.[1]) Die Identität des heiligen Geistes mit der Urvernunft, thätigen Vernunft, שכל הפעל, haben wir bereits oben angegeben. Bei allen diesen Befähigungen des Menschen wird die Prophetie noch als Gabe der göttlichen Gnade angesehen, vermöge derselben sie in Wirklichkeit tritt. So wird sie dem Würdigen nicht vorenthalten. Jedoch ist ihre Offenbarung abhängig vom Ort, als Palästina, von der Zeit und dem Volke, aus dessen Mitte der Mensch hierzu bestimmt wird, als aus Israel und auch von einem andern Volke, wenn es schon eine Anzahl von Propheten hatte.[2]) Es werden mehrere Stufen oder Grade der Prophetie gekannt. Der niedrigste Grad derselben ist die Prophetie in Träumen. Die Seele kann da, weil sie im Schlafe von den sinnlichen Einflüssen befreit ist und so keinen Störungen derselben ausgesetzt wird, ungestört die Ausstrahlungen von der Geisterwelt auf sich einwirken lassen und das Zukunftswissen empfangen. Die Träume enthalten einen in Bilder gehüllten Inhalt,[3]) der durch die Vernunft gedeutet werden muß (Daniel 5. 16). Höher ist die Traumprophetie ohne bildliche Einkleidung, als die von Abraham.[4]) Neben diesen sind auch die in schlafähnlicher Traumvision.[5]) Der höhere Grad ist der im wachenden Zustande des Menschen, wovon es auch mehrere Arten giebt, als die in Bilder gekleideten Visionen; die Bilder entstehen durch die stärkere Einbildungskraft des Propheten,[6]) die er nur selbst sieht, aber nicht seine Umgebung zur Zeit.[7]) Anspruch auf Glaubwürdigkeit hat der Prophet, wenn er sich auf die durch ihn vor allem Volke vollzogenen Wunder berufen kann; ein Vorbild hierzu ist Moses (5 Mos. 32).[8]) Als Prophet erlangte er den höchsten Grad der Prophetie, er besaß hierzu die zwei Grundtugenden: Gerechtigkeit und Demut in höchster Vollkommenheit.[9]) Der Prophet Maleachi ist der letzte der Propheten, zugleich das Siegel und der Schluß des Prophetentums.[10]) g) Das Gesetz und die angeblich mögliche Abrogation desselben. Von dem Gesetze in seiner Gesamtheit und seiner Einzelheit spricht er auf zwei Stellen: 1. im Traktat II. 11 und im Traktat III. bei der Aufstellung einer Ethik. Auf erster Stelle giebt er die Gruppierung der Gesetze in zwei Hauptklassen: 1. in Vernunftgesetze, שכליות oder מושכלים, und vernommene Gesetze, Traditions- oder Zeremonialgesetze, שמעיות, die mit der Vernunfterkenntnis wenig oder garnichts zu thun haben.[11]) Zu erstern gehören die Gesetze, die infolge ihrer Vernunftgemäßheit ihre Beglaubigung in sich haben. Es gehören zu ihnen die Gesetze der Moral, die Gesellschaftsgesetze und die der staatlichen Ordnung überhaupt.[12]) Zur zweiten Klasse rechnet man meist das Zeremonialgesetz. Ausführlicheres über das Gesetz giebt er im dritten Traktat in der Aufstellung der Ethik des Judentums. Die Gesetze werden da in Bezug auf ihre

[1]) In etwas veränderter Fassung hat diese Angabe Mischna Sota 9. 15, vergl. hierzu auch Gemara Sota 49b, Aboda Sara S. 20b. [2]) Emuna Rama S. 70. [3]) Als z. B. Daniel 7. 1; 5. 16. [4]) 1 Mos. 15. 12. [5]) Vergl. Emuna Rama S. 72 und S. 73 דמות כפייה und דמות נפילה. [6]) Vergl. Ezechiel 21. 5. [7]) Vergl. Daniel 10. 7; Ezechiel 8. 1. Emuna Rama S. 71—73. [8]) Das. S. 76. [9]) Das. S. 75. [10]) Das. S. 76. [11]) Das. S. 75. [12]) Daselbst.

Vollziehung genannt und angegeben, als: 1. Gesetze gegen Gott und 2. Gesetze gegen den Menschen. Die Thora, sagt er, hat die Angaben zur Lebensführung des Menschen, bestehend aus mehreren Teilen.[1] Der Dekalog mit seinen zwei Tafeln hat nach dieser Angabe: auf der einen Tafel die Gesetze gegen Gott, da auch das Gebot der Elternverehrung zur Gottesverehrung hinführt.[2] Auf der andern sind die Gesetze gegen den Menschen.[3] Das erste Gebot mit seinem Rufe: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus Aegypten geführt", bezeichnet das Walten Gottes in den Geschicken der Menschen gegen den astrologischen Glauben, daß die Gestirne Einfluß auf des Menschen Geschick haben. Das dritte Gebot hat die Ehrfurcht vor Gott zur Basis. Das vierte Gebot von der Sabbatheiligung führt zur Anerkennung Gottes als des Weltschöpfers gegen die Annahme der Unerschaffenheit und Weltewigkeit.[6] Das fünfte Gebot, das in den Eltern die Urheber unseres Daseins und Wohles zu erkennen lehrt, erinnert an Gott, dem wir Alles zu verdanken haben, also gleichsam eine Anleitung zur Gottesverehrung.[7] Von andern hierher gehörenden Gesetzen nennt er: die Liebe zu Gott (5 Mos. 6. 5); ferner Gott zu ehrfürchten (5 Mos. 10. 20). Sinnliche Zeichen, die uns an Gott und zur Erfüllung seiner Gebote mahnen, sind die Gebote der Tephilin (s. d. A.), der Tierpfostenschrift (s. d. A.) und der Schaufäden.[8] Die Gesetze gegen den Menschen, sowie die gesellschaftlichen Gebote überhaupt, haben an ihrer Spitze das Gesetz der Nächstenliebe.[9] Zu dieser Klasse nennt er die Gesetze über Gerechtigkeit und Redlichkeit, Hülfeleistung, Krankenpflege, Leichenbestattung u. a. m.[10] In Bezug auf die Beobachtung der Ritualien, also der Zeremonialgesetze, hat er den Spruch: „Der Mensch forsche und grüble nicht, halte jedoch nichts für bedeutungslos, vielmehr soll der Gläubige bedenken, daß auch die Ritualbestimmungen von demselben Gesetzgeber kommen, der die andern wundervollen Gesetze geoffenbart hat, sie können daher nicht bedeutungslos sein.[11] Was die Frage der Abrogation der Gesetze betrifft, so erklären Viele, daß die Abrogation eines von Gott geoffenbarten Gesetzes unvereinbar mit der philosophischen Auffassung der Einigkeit Gottes sei. Die Abrogation setze eine Veränderung des göttlichen Willens voraus, die ihren Grund in einer neuen Erkenntnis habe, die bei der Offenbarung der Gesetze noch nicht vorhanden war. So wären der Wille und das Wissen Gottes Attribute als von seinem Wesen verschieden. Abraham Ibn Daud hält diesen Grund nicht als schwerwiegend, da die Gesetzeslehrer der nachbiblischen Zeit, also die Talmudlehrer, nicht prinzipiell eine Unmöglichkeit der Abrogation ausgesprochen haben.[12] Wäre daher, meint er, das Gesetz ohne jede Zeitbestimmung angegeben, so könnte man vielleicht annehmen können, daß ein Gebot, das zu einem bestimmten Zweck gegeben, nach Erfüllung dieses Zweckes durch eine andere Offenbarung aufgehoben werden könne. Aber grade das Zeremonialgesetz wird ausdrücklich als mit Bedingung von dauernder Verbindlichkeit für ewige Zeiten gegeben.[13] Es ist daher die Annahme der Möglichkeit einer Abrogation des Gesetzes völlig ausgeschlossen. Ausdrücklich hebt der Prophet Maleachi die Verbindiichkeit des Gesetzes hervor in seiner Schlußmahnung: „Gedenket der Lehre Mosis, meines Dieners, Gesetze und Rechte, die ich ihm auf

---

[1]) Daselbst S. 102 oben התורה היא הנהגה מחוברת מחלקים רבים. [2]) Aehnliches stellen auch auf Philo, de decalogo § 23 und Abraham Ibn Esra in der Einleitung zu 2 Mos. 20. [3]) Emuna Rama S. 99. [4]) Das. [5]) Das. [6]) Das. [7]) Vergl. auch Ibn Esra zu 2 Mos. 2. 20. Einleitung. [8]) Siehe „Mesusa" und „Zizis". [9]) Emuna Rama S. 100 ותחלת זה אהבת הרע כנפש. [10]) Das. S. 101. [11]) Das. S. 102. [12]) Vergl. den Artikel „Fortdauer des Gesetzes", „Gesetzesaufhebung", „Dispensation vom Gesetz" in dieser R.-E. [13]) 2. Mos. 31. 17, das Sabbatgesetz; das Fettgenußverbot in 3 Mos. 17; bei dem Versöhnungsfest in 3 Mos. 16. 39.

Horeb befohlen habe".[1]) h) **Vorsehung und Allwissenheit Gottes und die menschliche Willensfreiheit.** Die Vorsehung Gottes im Sinne von Vorherbestimmung und die menschliche Willensfreiheit sind zwei Gegenstände, die sich zu widersprechen scheinen, das Eine schließt scheinbar das Andere aus. Die Lösung dieses Widerspruches führt uns zur Erklärung der Erscheinung des Guten und Bösen in der Welt. Nach der Annahme einer göttlichen Vorsehung, die Alles im Voraus bestimmt, müssen das Gute und Böse Werke der Vorsehung sein, was nicht möglich ist, da ein Subjekt niemals Träger zweier entgegengesetzten Wirkungen sein kann. Nur der Mensch, weil er eine Zusammensetzung von Geist und Leib bildet, vermag Gutes und Böses hervorbringen, aber bei Gott als reine Geistigkeit kann dies nicht stattfinden. Woher das Böse, da Gott als gut gehalten wird? — Die Antwort darauf ist: Das Böse ist nach seinem Grundbegriff nichts Positives und Reales, sondern ist eine Folge der Abwesenheit des Guten,[2]) es bedarf keines verschiedenen Urhebers. Die verschiedenen Zufälle können die Abwesenheit des Guten möglich machen. Das Böse verdankt seinen Bestand dem Möglichen d. h. den möglichen Zufällen, durch die das Gute abwesend wird. So ist es mit der menschlichen Willensfreiheit gegenüber dem göttlichen Vorherwissen, der Allwissenheit Gottes. Die Möglichkeit von Zufällen behindern das Eintreffen des göttlichen Vorhergewußten; die menschliche Willensfreiheit ist der Boden dieser möglichen Zufälle; welche der göttlichen Allwissenheit ihre Grenzen setzt. Die Allwissenheit Gottes, die nur bestimmte Gesetze zu ihrer Basis hat, steht daher nicht mit der Willensfreiheit des Menschen im Widerspruch.[3]) Man tritt, sagt er, damit der göttlichen Allwissenheit nicht zu nahe, wenn man annimmt, Gott selber habe den Ausgang gewisser Handlungen auch für sein eigenes Wissen unentschieden gelassen, damit die menschliche Willensfreiheit Gelegenheit zur Selbstbethätigung finde. Im Nichtfalle, wenn der Mensch keine freie Entschließung besäße, würde er jede Selbstthätigkeit unterlassen.[4])

VIII. **Maimonides**, vollständig Moses ben Maimon, משה בן מימון, auch: Rambam, רמבם, kürzer Maimoni, מימוני, arabisch: Musa ben Maimon Ibn Abdala Almizri, Alisraeli, Obaid Allah Alkurturbi. Höchst gefeierte wissenschaftliche Persönlichkeit der Juden Spaniens (1135—1304), Religionsphilosoph, Ethiker, Arzt, gründlicher und umfassender Kenner des Rabbinismus, Verfasser von bedeutenden Werken der Religionsphilosophie, der Ethik, eines Gesetzeskodex: „Jad Chasaka", des Kommentars zur Mischna u. a. m. Wir haben in dem Artikel „Maimonides" in dieser R.-E. ausführlich über sein Leben und seine Schriften gesprochen, hier sollen seine Leistungen als Religionsphilosoph ihre Darstellung finden. Sein Hauptwerk der Religionsphilosophie ist in arabischer Sprache abgefaßt, betitelt: „Dalalat al Hairin", das hebräisch von Samuel ben Jehuda Ibn Tibbon und von dem Dichter Jehuda Charisi (s. d. A.) übersetzt wurde und den hebräischen Titel: „More Nebuchim", מורה נבוכים, „Führer der Verirrten", erhielt.[5]) Dieses Buch bildet eine hervorragende Schöpfung der jüdischen Religionsphilosophie im

---

[1]) Emuna Rama II. S. 79. [2]) Nach Saadja, Emunoth S. 29, wozu sich unser Philosoph bekennt. Vergl. Emuna Rama S. 93. [3]) Emuna Rama, Traktat II., Kap. 2 S. 96. [4]) Das. [5]) Von diesen zwei hebräischen Uebersetzungen war die des Samuel Ibn Tibbon die verbreitetste, die auch vollständig später mehrere Mal gedruckt wurde, während die zweite erst im Jahre 1851—79 Herr Leon Schloßberg veröffentlichte. Eine lateinische Uebersetzung fertigte man schon im 13. Jahrhundert an. In neuester Zeit hat der gelehrte Professor S. Munk in Paris dieses Werk aus dem Arabischen mit Beifügung trefflicher Anmerkungen französisch übersetzt. Der arabische Text des Werkes ist am Schlusse beigefügt, ebenso Vorrede und Register. Eine englische Uebersetzung hat in London M. Friedlaender im Jahre 1881—85 folgen lassen.

Mittelalter und wird noch gegenwärtig gern studiert. Ueber den Zweck der Abfassung desselben sagt Maimonides in der Vorrede: „Ich schrieb dieses Werk nicht für das Volk, auch nicht für Anfänger, nicht für die, welche sich blos mit den Gesetzen, wie sie überliefert wurden, beschäftigen, ohne die Prinzipien derselben zu beachten. Das Ziel meiner Schrift ist nämlich das Verständnis der Gesetze in ihrer Realität dem religiösen Menschen, der an der Wahrheit der Thora festhält und die Philosophie studiert, aus der Verlegenheit zu retten, in die ihn ein Widerspruch zwischen den Lehren der Philosophie und dem Wortsinn der Thora bringt". So nannte er dieses Werk: „Führer der Verirrten", hebräisch „More Nebuchim". Nächst diesem Hauptwerke verfaßte er eine Schrift über die Lehren von Gott, „Maamar Hajichud",[1] und eine andere „Sepher Hamadda", nämlich das erste Buch seines Gesetzeskodex „Jad Chasaka". Hierzu gehören noch mehrere philosophische Themata, die er in seinem Mischnakommentar zu Sanhedrin, Abschnitt „Chelek" behandelt. Außer diesen schrieb er noch eine philosophische Ethik in acht Abschnitten als Einleitung zu seinem Mischnakommentar vom Traktat „Aboth". Erwähnenswert als hierhergehörig ist noch eine kleinere Schrift „Miloth Hagajon" über logische Terminologie.[2] Er stellte sich mit diesen Arbeiten die Enthüllung der tiefern Grundlagen des Judentums und den Nachweis des Einklanges der Lehren der Philosophie mit denen des Judentums zur Aufgabe, sodaß man mit Hilfe dieses Buches die diesem scheinbar entgegenstehenden Schwierigkeiten leicht auszugleichen vermag. Bibel und Philosophie, behauptet er, sind die zwei Quellen, die ein und dasselbe nur in verschiedenen Ausdrücken lehren. Verkündet ja das Judentum gleich der Philosophie die Geistigkeit Gottes, die Vollkommenheit seines Wesens ohne jede Einschränkung. Er nennt dieselbe die wahrhafte Philosophie. Das Hauptwerk „More Nebuchim" besteht aus drei Teilen, von denen der erste in 76 Kapiteln die Attributenlehre behandelt und zwar die in dem biblischen Schrifttume Gott beigelegten Eigenschaften, Namen und Handlungen nebst den Anthropophormismen nach den Angaben und Meinungen darüber in den damaligen philosophischen Schulen, besonders der Mutakallimum. Der zweite bespricht in 46 Kapiteln nach vorausgeschickten Erläuterungen über die aristotelische Philosophie die Lehre von der Weltschöpfung und dem Dasein Gottes, den Engeln, der göttlichen Offenbarung, der Prophetie und der Auslegung der ersten Kapitel im 1. Buch Moses. Der dritte Teil bringt in 45 Kapiteln die Erklärung der ersten Kapitel in Ezechiel, die weitern Ausführungen über die Prophetie in ihrer Wirksamkeit, die Lehren der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Willensfreiheit, ferner die Darlegung der Gründe der im Pentateuch angegebenen Gesetze u. a. m. Bevor wir die Themen des angegebenen Inhalts in ihrer Ausführung einzeln vorführen, wollen wir erst einiges seiner Grundsätze, die er dabei befolgte, angeben. Dieselben sind: „Philosophie und Religion haben nur eine Lehre und ein Ziel. Beide stellen an die Spitze aller Wesenheiten einen einheitlichen Gott als Weltenbeweger; beide erkennen als höchstes Ziel des Menschen die Selbstvervollkommnung, sich zur höchsten Erkenntnis zu erheben". Die Philosophie des Maimonides ist die des Aristoteles, versetzt mit neuplatonischen Ideen, wie sie durch Alfarabi und Ibn Sina ihre Modifikation erhielt. Ein eigenes System von derselben stellt Maimonides nicht auf; seine Sache ist mehr überall Licht und

---

[1]) Genannt מאמר היחוד. Dieselbe wurde im 14. Jahrhundert von Isaak ben Nathan aus dem Arabischen hebräisch übersetzt und im Jahre 1847 in Berlin von Steinschneider zusammen mit einer andern von Abraham Ibn Esra, betitelt: שני המאורות, herausgegeben.
[2]) Diese Schrift hat Moses Ibn Tibbon im Jahre 1254 aus dem Arabischen hebräisch übersetzt. Moses Mendelssohn schrieb zu derselben einen hebräischen Kommentar.

Klarheit zu schaffen. Ueber Saadja (s. d. A.) hinaus, der ebenfalls an dem Ausgleich der Religion mit der Philosophie arbeitete, stellt er für die Philosophie volle Ebenbürtigkeit mit den Lehren der Religion auf; er hält die Philosophie als die Wissenschaft, welche die kritische Richterin bei der Auslegung biblischer Aussprüche ist; wo Bibelaussprüche in Widerspruch mit der Philosophie sind, sollen dieselben metaphorisch erklärt werden. „Ich bin ein solcher Mensch", sagt er in seiner Vorrede zum More, „wenn mich ein Gedanke drängt und ich kann ihn nur so darstellen, daß er Einen unter Zehntausenden, einen Denkenden befriedigt und ihn in der Spekulation fördert, wenn auch dieser Gedanke der großen Menschenmasse unverständlich und unerträglich vorkommt, ich spreche ihn kühn aus, mag mich auch der Tadel der unwissenden Menge treffen".[1]) Die Philosophie, behauptete Maimonides,[2]) war früher bei uns heimisch, aber seit dem Untergange des jüdischen Staates ist sie uns abhanden gekommen, daher erscheinen ihre Lehren als nicht außerjüdisch und unserm Gesetze fremd. „Die rätselhaft scheinenden Aussprüche im Midrasch (s. d. A.) und Talmud (s. d. A.), sagt er, sind in Bilder verhüllte Wahrheiten und Lehren; sie wurden verhüllt fürs Volk, aber unverhüllt waren sie dem Kreise der Eingeweihten, die durch allegorische Erklärungen verstanden wurden."[3]) „Der Glaube, lehrte er, besteht nicht aus dem was der Mund spricht, sondern aus dem, was des Menschen Seele sich davon vorstellt, wovon man überzeugt ist, daß der Gegenstand wirklich das ist, wie man sich ihn denkt."[4]) Doch treffen wir ihn auch da nicht als blinden Nachbeter; er bekämpft oft die Philosophie des Mutakallam. Von den Aussprüchen der aristotelischen Philosophie läßt er nur das gelten, was die damalige Physik unterstützte. Auch in den Lehren der Metaphysik gelangte er zu ganz andern Resultaten als Aristoteles. Wir nennen beispielsweise die Ideen von der Schöpfung, Vorsehung, Prophetie, der Möglichkeit der Wunder u. a. m. Von diesen und andern Themen, die er in seiner Religionsphilosophie behandelt, bringen wir: I. **Die Anthropophormismen in dem biblischem Schrifttum, Gottes Attribute, Eigenschaften und Namen.** In dem ersten Teil seines religionsphilosophischen Buches „More Nebuchim" beschäftigt er sich mit der Erklärung der biblischen Anthropophormismen, den Attributen, den Eigenschaften und Namen Gottes. Seine Hauptlehre zur Klarlegung und Behandlung derselben ist: Da das Judentum gleich der Philosophie die reine einheitliche Geistigkeit Gottes und die absolute Vollkommenheit seines Wesens als eine seiner Grundlehren aufstellt, so daß bei ihnen weder Beschränkung, noch irgend eine Einschränkung gedacht werden kann, so kann Gott keine Eigenschaft in positivem Sinne beigelegt werden. Die absolute Einheit Gottes, lehrt er, muß ohne jedes positive Attribut, ohne jede Eigenschaft gedacht bleiben, da jedes Attribut die Existenz eines Wesens außerhalb voraussetzt, dem dasselbe entnommen ist; es müssen daher bei Annahme von göttlichen Attributen in positivem Sinne mehrere Wesen neben Gott, die ebenfalls ewig sind, geben. Die reine Einheit Gottes wäre dadurch unmöglich.[5]) „Jede Eigenschaft, sagt er ferner, inhäriert nicht vollständig dem Wesen, dem sie beigelegt wird, sie ist in gewissem Sinne von Außen hergeholt, die an das Wesen herantritt und zum Teil desselben wird, was bei Gott in positivem Sinne nicht angeht, bei ihm kommt nichts hinzu, sein Wesen ist vollkommen und unteilbar." Ebenso kann das Attribut nicht als Definition für das Gotteswesen gelten, da das Wesen Gottes unerkennbar sei. Nicht einmal in relativem Sinne, um das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott

---

[1]) Diese Stelle beginnt mit den Worten אני האיש כשיציקוהו הענין ויצר לו ויאות לאחד ולא לעשרת אלפים . . . . . [2]) More II. Kap. 1. [3]) Das. I. Kap. 70. [4]) Das. I. Kap. 50. [5]) More Nebuchim I. 50 und 52.

auszudrücken, vermag man Gott ein positives Attribut beizulegen, da Gott mit andern Wesen unvergleichbar ist. Es kann daher Gott ein Attribut nur in negativem Sinne zugedacht werden als z. B., daß an ihm kein Mangel sei, oder daß kein Makel bei ihm gefunden wird, überhaupt, um alles Beschränkende von ihm zu entfernen. So z. B. Gott ist barmherzig, im Sinne er ist nicht grausam; Gott ist gut, d. h. er ist nicht schlecht u. s. w. Ein für allemal sagt er: „Wer Gott ein Attribut in positivem Sinne beilegt, hat gar keinen Begriff von Gott, er kennt ihn nur dem Namen nach".[1]) Die dennoch vorhandenen sinnlich klingenden Aussagen und Angaben von Gott in der Bibel sind nur fürs Volk, für den gewöhnlichen Mann. So erklärt Maimonides die Ausdrücke „Gott sieht", d. h. er ist beharrlich, unveränderlich; „er steigt nieder" bezeichnet seine Einwirkung auf die Angelegenheit der Menschen, wobei er den Ausspruch im Talmud zitiert: „Die Thora redet nach der Sprechweise des Menschen".[2]) Es bilden diese Lehren in dem ersten Teil seines religionsphilosophischen Werkes „More Nebuchim" gewissermaßen die Vorhalle der Religionsphilosophie, um den Eintretenden ins philosophische Denken und Auffassen einzuführen, ihm das Verständnis für das, was in den andern Teilen behandelt wird, zu verschaffen, nämlich die Ausgleichung des Glaubens mit der philosophischen Forschung und dem philosophischen Denken überhaupt. Maimonides giebt somit gleichsam hier schon an, wie man sich mit den biblischen Aussprüchen, welche die Vernunfterkenntnis zu widersprechen scheinen, zu verhalten habe, sich mit ihnen durch Umdeutung auseinander setzen soll. Was die biblischen Gottesnamen betrifft, erklärt er, daß sie sämtlich mit Ausnahme des einen (s. weiter) den Wirkungen Gottes in der Welt nach menschlicher Vorstellung und Annahme abgeleitet sind, d. h. ihnen entstammen. Der eine Name, der nicht den Gotteswirkungen entstammt und somit von den andern Gottesnamen eine Ausnahme bildet, ist: יהוה, „der Seiende", „das ewige Sein", er bezeichnet das absolute ewige Sein, das nur Gott zukommt, auch das durch sich Werdende oder Gewordene. In der Tradition wird dieser Name durch die Bezeichnung, שם המפורש, der deutlich Gott erklärende Name, der nur auf Gott hinweist und ihn bezeichnet.[3]) Der mit ihm verwandte, d. h. mit ihm einem Grundstamm angehörige ist „אהיה", 2 Mos. 3. 14, und drückt nach der Bedeutung seines Grundstammes היה „Sein", der „Immer Seiende" aus. Der Name ist keine Verbalform, sondern ein Substantivum,[4]) der Seiende, wie derselbe deutlich umschrieben lautet: אהיה אשר אהיה „Ich bin, der ich bin", d. h. das Sein ist Gotteswesen selbst.[5]) Ein kürzerer Name von demselben Stamm היה ist: „יה", bezeichnet die Ewigkeit des Seins.[6]) Der erstgenannte Gottesname „יהוה" wird in Bezug auf seine vier Buchstaben, „Tetragrammaton", der „Vierbuchstabige" genannt. Der das Tetragrammaton vertretende Gottesname ist „Adonai", אדני, Herr, es ist dies ein Name, der schon seiner Wirksamkeit entnommen wurde.[7]) II. **Gott, Weltschöpfung, Intelligenzen, Geister, Engel, Sphären und Welten.** Im zweiten Teil des genannten philosophischen Buches spricht Maimonides von Gott, der Weltschöpfung, den Engeln, den Sphären und Welten, den Mittelwesen und den Mittelwelten. Es wird erst von der Schöpfung gesprochen und von da der Beweis für das Dasein Gottes hergeleitet. Es sind 26 ontologische und metaphysische Axiome, die Maimonides hierzu aufstellt, durch die das Dasein Gottes in seiner Einheit und Unkörperlichkeit erwiesen wird. „Die Schöpfung weist auf einen Schöpfer, Gott, hin", ist der aus diesen hervorgehende Gedanke,

---

[1]) Das. 55—60. [2]) דברה תורה כלשון בני אדם. [3]) More Nebuchim I. 61. Anf. Vergl. hierzu auch das. I. 63. [4]) Daselbst 61 u. 63. [5]) Daselbst. [6]) In Mischna Thora 6. 4. זה השם מקצת שם המפורש. [7]) 1 Mos. 42. 36. Vergl. More Nebuchim II. 42.

der Beweis für das Dasein Gottes. So weit ist hier Maimonides der aristotelischen Philosophie gefolgt, mit der er sich in voller Uebereinstimmung erklärt hat. Aber bald treffen wir ihn in Abweichung von ihr. Es betraf die Annahme eines Urstoffes bei der Weltschöpfung, welche Aristoteles aufstellte. Gott wäre nach dieser Annahme nur ein Weltbildner, kein Weltschöpfer. Die Materie, die Zeit, die Himmelssphären und die Bewegung, diese zur Weltschöpfung ersten notwendigen Gegenstände sollen nach ihm von ewig her sein. Diese Annahme wird von Maimonides entschieden bekämpft; er sagt: „Da für die Annahme der Ewigkeit eines Weltstoffes kein genügender Beweis erbracht werden kann, so ist kein Grund, weshalb man von den Angaben der Bibel über die Schöpfung aus Nichts durch Gott abweichen oder sie gar verwerfen soll". Wisse, lehrt er, das wir die Theorie von der Weltewigkeit nicht infolge der dagegen sprechenden Schriftstellen zurückweisen, sondern vielmehr, weil derselben keine unwiderlegbaren Beweise zur Seite stehen. Wie sollte man da den Schriftstellen zu Gunsten einer andern Anschauung Gewalt anthun, die ja keine kräftigen Beweise für sich hat. Es werden daher zur Darstellung der Weltschöpfung aus Nichts die neuplatonischen Emanationslehren zu Hülfe genommen. Die Entstehung derselben, heißt es da, geschah durch Ausströmung aus Gott. Die Welt wurde aus Gott emaniert, gleich den Strahlen aus der Sonne. Die Wesen gingen, je nach der geringern und weitern Entfernung in verschiedenen Abstufungen hervor, sodaß das ganze Universum ein absteigendes Stufenverhältnis bildet. Es lauten darnach die speziellen Angaben: Aus Gott ward eine Intelligenz emaniert, es war die erste Intelligenz, form- und stofflos, שכל הנבדל, eine für sich seiende Intelligenz, die ihren Schöpfer und sich betrachtete und dadurch ihre zweite Intelligenz emanierte mit dem Vermögen, weiter zu emanieren; es war die erste Sphäre, die aus ihr hervorging, nämlich die oberste, deren Bewegung von der ersten Intelligenz geleitet wird. Die zweite Intelligenz emanierte darauf die dritte Intelligenz, welche die zweite Sphäre, die der Gestirne und der Fixsterne hervorbrachte. Ihre Bewegung wird durch die zweite Intelligenz geleitet. Aus dieser dritten Intelligenz wurde die vierte Intelligenz emaniert, die ebenfalls eine Sphäre hervorbrachte, deren Bewegung die dritte Intelligenz leitete. So erfolgten weiter die Emanationen, immer von der letzt emanierten Intelligenz. bis zehn Intelligenzen mit neun Sphären da waren. Diese für sich seienden Intelligenzen, שכלים נבדלים, sind die Mittelwesen zwischen Gott uod Welt. Ebenso bilden die neun Sphären die zwischen Gott und der Welt des Werdens und Vergehens eingeschobene Mittelwelt, nämlich die Welt der Himmelssphären. Die letzte Intelligenz war die der Mondsphäre, nämlich der sublunarischen Welt, bekannt als νοῦς ποιητικος, שכל הפועל. Sie steht der Welt des irdischen Daseins vor, sie spendet die Formen, giebt den Impuls, sie entwickelt die menschliche Vernunft zur unsterblichen Vernunft. Durch sie erlangt der Mensch die höchste Vollkommenheit, die Prophetie, welche eine Emanation ist, die von Gott durch Vermittlung dieser Intelligenz geschieht. So ist Gott nicht blos Bildner, Ordner und Erhalter des Weltganzen, des Universums, sondern auch ein fortwährender Schöpfer desselben; ist das höchste Sein, das Alles Bewegende, der selbst jedoch nicht bewegt wird; Gott ist der in sich beharrende Geist. Ihm am nächsten werden die reinen Geister, die Intelligenzen, gehalten; losgelöst von Stoff und Form sind sie der göttlichen Natur am vollsten teilhaftig. Diese Geister werden in der Schrift „Engel" genannt. Es werden vier stofflose Geister, also vier Engel oder vier Engelgruppen, entsprechend den vier Elementen in der niedern Welt, angenommen.[1]) Diese Geister sind einander untergeordnet, abgestuft, in dem

[1]) Das. II. 10.

Verhältnisse wie Ursache zur Wirkung. Der Geist oder Engel, der Ideen oder Gedanken zeugend wirkt, ist der thätige Weltgeist, die bethätigende Vernunft, שכל הפועל, griechisch νοῦς ποιητίκος. In der Agada (s. d. A.) heißt er: שר העולם, Fürst der Welt.[1]) Diesen rein geistigen Wesen folgen Wesen, die zwar aus Stoff und Form zusammengesetzt sind, aber deren Stoff und Form ätherischer Natur sind. Für solche ätherischen Wesen werden die Himmel und die Sternenwelt gehalten, welche dem Wechsel von Entstehen und Vergehen nicht unterworfen sind, sondern die eine ewig gleiche Bewegung innehalten, in ununterbrochener Regelmäßigkeit und Klarheit im Weltenraum dahinrollen und im Kreislauf wiederkehren. Den tieferstehenden Wesenskreis gestalten und verändern sie. Diese Sternenwelt, so mannigfaltig und unendlich sie auch scheinen, werden in vier Gruppen, Sphären, geschieden. Man kennt die Sphäre der Fixsterne, der Irrsterne (Planeten), der Sonne und des Mondes. Diese Sphären werden ebenfalls als übereinander schwebend gedacht, sie sind mit Leben begabt und geistesthätig. Unter der Mondsphäre sind Wesensstufen aus gröbern Stoff mit Empfänglichkeit zur Annahme von Form, Gestaltung und Bewegung. Ihr Stoff vermag die Form nicht stetig festhalten, unterliegt einem Wechsel vom Entstehen und Vergehen. Da ist die Welt der vier Elemente, die ebenfalls als vier Sphären übereinander geformt sind. Es bilden sich innerhalb der Sphärenwelt durch die verschiedenen Formenwechsel durch Anregung der Sternenwelt tote Mineralien, vom Leben angehauchte Pflanzen, Tiere und Menschen. Interessant ist, wie Maimoni diese aristotelischen Philosopheme und Angaben in Verbindung mit den neuplatonischen Emanationsideen mit den Aussprüchen und Angaben des biblischen und talmudischen Schrifttums zu vereinigen sucht. „Alles", sagt er, „was sich im Pentateuch über die Weltschöpfung vorfindet, darf nicht im wörtlichen Sinne, wie es die Ungebildeten thun, genommen werden. Wäre es so, dann hätten die Weisen nicht so mit der Sprache zurückgehalten und sie nicht mit solchem Nachdruck empfohlen, über diese Dinge vor dem Volke zu schweigen. Die Aussprüche der Bibel nach ihrem Wortsinne führen oft zu großer Verderbtheit der Gedanken und veranlassen nicht allein Gelegenheit zu schlechten Vorstellungen von Gott, sondern können auch zur Irreligiosität führen und die Grundfesten der jüdischen Religion erschüttern".[2]) Auf einer andern Stelle lehrte er: „So oft der wörtliche Sinn einer Stelle der heiligen Schrift irgend einem wissenschaftlich nachgewiesenen Lehrsatz widerstreitet, muß notwendiger Weise der wörtliche Sinn aufgegeben und dafür der allegorische genommen werden".[3]) Maimonides will somit viele in der Bibel vorkommenden metaphysischen und kosmologischen Stellen in allegorischem Sinne erklärt und behandelt haben. Er meint, daß die Lehrer im Talmud diese Stellen nach ihrem esotirischen Sinne „Geheimnisse der Lehre", סתרי התורה oder סודות, nannten. Ihre Benennung für das erste Kapitel des 1 B. Mos. „das Schöpfungswerk", מעשה בראשית, das sie als etwas Internes geheim zu lehren befahlen, ist nichts anderes als die Kosmologie, חכמת הטבע, und die ersten Kapitel in Ezechiel, deren Inhalt sie durch die Benennung: מעשה מרכבה bezeichneten, bildeten die

---

[1]) Auf einer andern Stelle werden diese zehn Mittelwesen, die Intelligenzen oder Sphärengeister in zehn Stufen gesondert und mit bestimmten Namen bezeichnet, es heißen die Geister der höchsten Stufe: חיות (Ezechiel 1. 3); die andern: אופנים (das. 1. 4); die dritten: אראלים (Jes. 33. 7); die Vierten: חשמלים; die fünften: שרפים (Jes. 6. 2); die sechsten: מלאכים; die siebenten: אלהים; die achten: בניאלהים; die neunten, Kherubim, כרובים und die zehnten: אישים. Von dieser zehnten Stufe haben die Propheten ihre Erscheinungen; sie sind die zu ihnen redenden Engel (Mam. M. T. 2. 7). [2]) More II. Kap. 29. [3]) Das. I. 33—34.



Anknüpfungen für die Lehren der Metaphysik, חכמת אלהות[1].) Beide Teile sollten vorsichtig und geheim gelehrt werden. So stellt Maimoni den Sinn des ersten Verses in 1 Mos. 1 „Vermittelst des ersten Prinzips, nämlich der ersten Intelligenz (s. oben), schuf Gott das Himmlische und Irdische".[2]) Das Wort „Himmel" bezeichnen die Sphären der Intelligenzen und unter „Erde", ארץ, versteht man die sublunarische Welt von den Feuerregionen angefangen, also Alles, was sich unter dem Monde befindet. Im Vers 2 findet er die Bezeichnung der vier Elemente: 1. die Erde; 2. das Wasser; 3. die Luft, רוח אלהים; und 4. das Feuer, hier חושך, d. h. die Sphären des Feuers, die zwar durchsichtig, aber farblos sind. Die Atmosphäre heißt in Vers 6 רקיע, welche die obern Wasser von den untern scheidet. Weiter soll Vers 2. 6 „Und der Dunst stieg von der Erde auf" verkünden, daß die vier Elemente in Mischung gerieten, wodurch die Mineralien, Pflanzen, Tiere und der Mensch gebildet wurden.[3]) Ferner sind die hierher gehörenden metaphorisch zu erklärenden Bezeichnungen in 5 Mos. 33. 26, רוכב שמים und Ps. 68. 5 רכב ערבות, wo שמים und ערבות als Benennungen für Sphären zu deuten,[4]) als Angaben, daß Gott mittelst der Intelligenzen die Bewegung der Sphären bewirkt.[5]) Gehen wir an Ezechiel 1. 1, so hat man unter den vier Lebensgestalten, חיות, die Sphären zu verstehen; die Sphäre des Mondes, der Sonne, die der übrigen Planeten und die Sphäre der Fixsterne; das פני אדם bei ihnen bezeichnet ihre Begabung mit Verstand gleich dem Menschen. Die Menschengestalt über die oberste Sphäre, דמות אדם מלמעלה, bezeichnet die erste Intelligenz.[6]) Weiter lautet eine Angabe bei Maimonides, daß der im talmudischen Schrifttum vorkommende, שר העולם, Fürst oder Oberer der Welt,[7]) die letzte, zehnte Intelligenz sei, die der neunten Sphäre, nämlich die der Mondsphäre, der sublunarischen Welt. „Cherubim" in der Bibel sind Benennungen der Intelligenzen, mittelst deren Gott in der Schöpfungswelt wirkt und der Ausdruck „Maasse Merkaba" bezeichnet „die Wirkung der Intelligenzen auf die Sphären". III. Das Böse, das Uebel, die Prophetie und Propheten. Nach dieser Darstellung lassen wir seine Philosopheme folgen über das „Uebel", das Böse in der Welt, ferner die über den Menschen, seine mögliche geistige Bildung und Erhebung zur Stufe der Prophetie und endlich über die Offenbarung, die Prophetie und die Propheten. Das Böse und das Uebel sind, so philosophiert Maimonides, keine Schöpfungen Gottes, von dem, der die höchste Vollkommenheit und Urheber der Weltschöpfung ist, durch den nur gute und zweckentsprechende Schöpfungen hervorgehen. Das Uebel entsteht aus der Natur des groben Stoffes, der mangelhaft für das Gute und den Segen begabt ist, daher er beide mangelhaft annehmen und halten kann; das Uebel entsteht infolge der Abwesenheit des Guten und Vollkommenen. Ferner entsteht das Uebel durch die Menschen, die dasselbe sich einander zufügen. Doch hat Gott in des Menschen Seele die Anlage und den Trieb zur Erkenntnis gesetzt. Folgt er diesem Trieb zur Erkenntnis, so vermag ihm die hierzu geschaffene thätige Intelligenz, שכל הפועל (siehe oben), helfend entgegenzukommen, ihm die Quelle des göttlichen Geistes zu öffnen, daß er die Welt mit ihrer Verbindung mit Gott erkennt, wodurch er ein zweckentsprechendes

---

[1]) Siehe Maimonides Einleitung zu More I. Uebrigens hat nicht Maimonides da die Exegese der Allegoristen geschaffen, ihr Ursprung ist schon bei Philo und in der vorphilonischen Philosophenschule Alexandriens zu suchen. Siehe oben über den Vorphilonismus. Vergl. More I. 33—34 [2]) 1 Mos. 1 בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ. Aehnliches hat auch der Targum Jeruschalmi בחוכמא ברא. Mittelst der Intelligenz schuf Gott Himmel und Erde. [3]) More II. 30. [4]) Das. I. 70. [5]) Das. II. 6. [6]) Das. III. 1. 2 u. 7. [7]) Das. II. Kap. 6.

Leben zu führen vermag. Der Mensch braucht nicht Schöpfer des Bösen zu sein. Das Gute erfolgt auf dessen gute Werke und ist der Lohn derselben, sowie entgegengesetzt das Böse infolge böser Handlungen entsteht und die Strafe derselben wird. Durch den Aufschwung zur höhern Erkenntnis und Sittenreinheit, wo man sich nicht von Tierischen meistern läßt, erreicht der Mensch die Unsterblichkeit und kann die Stufe der Prophetie ersteigen. Die Prophetie ist eine von Gott durch die Vermittelung, Einwirkung, Emanation der thätigen Vernunft, שכל הפועל, auf das Denkvermögen und die Phantasie des Menschen.[1] Die menschliche Vernunft tritt in Verbindung mit der wirkenden Vernunft, welche die Emanation der Prophetie zur Folge hat.[2] Er steht alsdann auf der höchsten Stufe der menschlichen Erkenntnis, an der Grenze der philosophischen Einsicht, er erkennt sich von derselben verschieden und sieht sich gleichsam in einer andern Welt.[3] Die Beschäftigung der Prorhetenjünger war die Vervollkommnung zur Erlangung der Prophetie.[4] Im Zustande des Traumes oder auch wachend erhält der Prophet die Offenbarung. Das Einbildungsvermögen ist im zweiten Falle in voller Thätigkeit. Die Prophetie heißt da „Vision", מראה. Die Vision im wachenden Zustande ist erschreckend und aufregend (Dan. 10. 8). Von Seiten des Menschen gehört zur Prophetie Phantasie in ihrer vollen Spannung und Ausbildung; von seiten Gottes die Ausgießung seines Geistes. Im traumähnlichen Zustande, wenn die Thätigkeit der Sinne ruht und der Geist frei wird, um sich der Einwirkung von oben überlassen zu können, wird die Phantasie am stärksten und ist für die Prophetie am tüchtigsten. Moses stand auf der höchsten Stufe der Prophetie, er war der Herr und Meister aller Propheten.[6] Auf vierfache Weise unterschied er sich von ihnen.[7] Mit Moses redete Gott von Mund zu Mund (4 M. 12. 8) d. h. unmittelbar, aber mit den andern Propheten nur mittelbar; mit Moses in wachendem Zustande (2 M. 25. 22), aber mit den andern Propheten im Traume oder in Vision; mit Moses: wie ein Mensch mit dem andern, aber die andern Propheten waren dabei erschüttert und in Angst (Daniel 10. 8); Moses konnte zu jeder Zeit Offenbarungen erhalten, aber die andern Propheten nur zu gewissen Zeiten.[7] IV. Vorsehung, Fürsorge, Gott und das Wunder. Von der Vorsehung wird nur die spezielle Providenz mit Nachdruck hervorgehoben, deren sich nur der Mensch erfreue. Sie wird ihm je nach seinem Verdienste mehr oder weniger zu teil. So lautet der Ruf an Abraham infolge seines frommen Wandels: „Ich bin dir ein Schild" (1 Mos. 15. 1); ferner an Jakob: „Siehe, ich bin mit dir" (1 Mos. 28 15) u. a. m.[8] Das Wunder. Die Zurückweisung der Annahme der Weltewigkeit von Seiten Maimonides und die Lehre von der göttlichen Weltschöpfung aus Nichts, beides bildet gewissermaßen den Boden der Möglichkeit von Wundern. Gott ist der Herr der Natur und ihrer Gesetze; er vermag auch die Aenderung ihres Ganges zu bewirken. Doch fügt Maimonides hinzu: „nur zeitweilig, damit die Ordnung der Natur bald wieder hergestellt werde". Als Beispiele nennt er: „die Verwandlung des Nilwassers in Blut; die plötzliche Gestaltung der Hand Moses in Aussatz, weiß wie Schnee; die Spaltung des Meeres für die Israeliten" u. a. m. „Die Natur folgt sonst ihren ewigen

---

[1]) More Nebuchim II. Kap. 46 und 36. Mehr in seinem Kommentar zur Mischna Sanhedrin Einleitung zu Chelek VI. [2]) Vergl. Maimonides Jesode hathora 7. 1. בעת שתנוח עליו הרוח. [3]) Maimon. Brief an Chasdai Halevi Kobez II. 23. הנבואה עולם אחר. Vergl. More III. 51 Anf. II. 24. Ende. [4]) More II. Kap. 32. Joel l. c. hat mit Recht gegen Spinoza gerügt, daß er die Thätigkeit der Prophetenschulen übersehen hat. Vergl. Joel 18 über Spinoza, Breslau 1870, S. 20. Anmerkungen daselbst. [5]) Das. [6]) More Nebuchim II. Kap. 31. Er heißt אדון כל הנביאים. [7]) Das. Kap. 31. Hierzu das. I. Einleitung III. Kap. 5. [8]) More III. Kap. 22. 23.

Gesetzen". Aber bei der Schöpfung derselben ward zugleich die Bedingung, daß das Wunder als Ausnahme zur Zeit eintreten werde. Nichtsdestoweniger erklärt Maimonides die Totenerweckungen durch die Propheten Elia und Elisa als Heilungen von Scheintodfällen. Auch die Wunder bei den andern Propheten erklärt er als Traumgesichte, die in Verzückung geschaut wurden. Die verheißene Auferstehung wird von ihm ebenfalls als Wunder bezeichnet.[1]) V. Die menschliche Willensfreiheit, das Wissen, Vorherwissen Gottes und die göttliche Allmacht. Die Willensfreiheit des Menschen ist im biblischen Schrifttume ausdrücklich ausgesprochen und anerkannt. In 5 Mos. 30. 15. 19 heißt es: „Siehe, ich lege dir vor das Leben und das Gute, den Tod und das Böse . . ., wähle das Leben!" Im Zusammenhange damit wird die Vergeltung auf Beobachtung oder Uebertretung des Gesetzes, auf Tugend und Laster, verheißen.[2]) Im engsten Zusammenhange damit erklärt Maimonides:[3]) „Der Mensch besitzt volle Freiheit, sich auf den guten oder auf den schlechten Weg zu begeben. Jeder Mensch kann ein Gerechter wie Moses oder ein Frevler gleich Jerobeam werden". „Es möge dir daher nicht einfallen", sagt er ferner, „gleich den Narren unter den Völkern oder wie die Unwissenden bei den Israeliten zu sprechen, Gott habe über den Menschen gleich bei dessen Schöpfung bestimmt, ob er ein Gerechter oder ein Frevler werden soll, sondern jeder Mensch kann durch sich selbst fromm oder frevelhaft, liebevoll oder grausam gegen seinen Nächsten werden".[4]) Wie diese Angaben mit dem Glauben von der göttlichen Allmacht und Allwissenheit zu vereinen seien, waren Fragen, die oft aufgeworfen und verschieden beantwortet wurden. Maimonides hat darüber folgendes. In Bezug auf Gottes Allmacht lehrt er: „Die menschliche Willensfreiheit sei ebenso von Gott bestimmt, wie das Naturgesetz, daß Feuer und Luft sich nach oben, Wasser und Erde sich nach unten bewegen. Gott hat jedem Wesen der Schöpfung das Gesetz vorgezeichnet, ebenso hat er dem menschlichen Willen die Freiheit bestimmt, daß er in Freiheit sein Wollen sich bestimme. In Betreff der Allwissenheit Gottes sagt er, daß das Wissen Gottes gleich seinem Wesen für den Menschen unfaßbar und unerkennbar sei, daher es auch nicht erklärt werden kann, wie Gottes Vorherwissen die menschliche Willensfreiheit weder aufhebe, noch beschränke.[5]) Es ist bekannt, sagt er auf einer andern Stelle,[6]) daß Gottes Wissen zum Unterschiede von dem des Menschen nicht vermittelst der Wissenschaft, durch das Erkennen der Dinge wird, es ist kein von Gott getrenntes Attribut, sondern Gott und sein Wissen sind eins, so daß man von Gott sagen kann, er ist das Wissen, das Gewußte und der Wissende zugleich, also ein Wissen, das uns völlig unerklärbar ist. In Betreff des astrologischen Glaubens, daß die Sterne in ihrem Einfluß auf den Menschen bestimmen, ob er fromm und gerecht oder frevelhaft werde, erklärt Maimonides, daß dieser Glaube ein Wahnglaube sei, dem nur Narren anhangen.[7]) — VI. Das Gesetz, die Gründe der einzelnen Gesetze. Die Angaben von Gründen der Gesetze in dem jüdischen Schrifttum haben eine geschichtliche Entwickelung durchgemacht, die zu verschiedenen Richtungen innerhalb des Judentums geführt hat. In den biblischen Schriften werden dieselben bei vielen Gesetzen mit Nachdruck angegeben und zur Kenntnisnahme von ihnen hingestellt. Auch für das Gesetz im Allgemeinen und im Ganzen sind Vernunftsgründe angegeben, welche die Aufrechthaltung und Erfüllung einschärfen. Wir haben dieselben in dem Artikel „Gründe des Gesetzes" ausführlich gebracht und dort über

[1]) Siehe den Artikel „Wunder" in Abt. I dieser R.-E. [2]) Vergleiche 5 Mos. 11. 19; 5. 1. [3]) Jad chasaka hilchoth Teschuba Absch. V. 1. [4]) Das. V. 2 und 4. [5]) Maimonides h. Teschuba 5. 1. [6]) More Nebuchim I. 57. [7]) Maimonides hilchoth Teschuba V. 4.

ihre spätere Geschichte bei den Gelehrten innerhalb des Judentums gesprochen. Es gab Gelehrte, welche jeder Angabe von Gesetzesgründen als die Gesetzesvollziehung schädigend ansahen und dasselbe geschichtlich nachwiesen. „Ein Gesetz Gottes ist es." Das war Alles, was sie als Grund aufstellten, mehr bedarf es nicht; es soll auch nicht darüber geklügelt werden. Moses Maimonides ist ein entschiedener Gegner dieser Richtung, er will, daß für jedes Gesetz der Grund gesucht und angegeben werde.[1]) Wir hören ihn in seinem religionsphilosophischen Buche „More Nebuchim" Teil III Absch. 31 darüber: „Es giebt Leute, denen es unerträglich erscheint, wenn Jemand von einem biblischen Gebot den Grund angiebt, sie erachten es für das Beste, den Geboten und Verboten keine Gründe zu unterbreiten. Das stammt aus einem krankhaften Zustand ihrer Seele, so daß man darüber von ihnen kein vernünftiges Wort hören kann. Sie meinen nämlich, wenn die Vorschriften des Gesetzes einen klar vor Augen liegenden Nutzen hätten, der ihr Grund sein sollte, daß sie uns befohlen wurden, dann wäre es ja gerade als seien dieselben aus menschlichem Sinnen und Nachdenken entstanden. Diese Schwachsinnigen! Es wäre ja alsdann der Mensch vollkommener als sein Schöpfer, denn der Mensch ist es, dessen Wort und That einen gewissen Zweck anzustreben pflegen, während Gott nicht so verfährt, sondern Gegenstände befiehlt, deren Befolgung uns keinen Vorteil und deren Uebertretung uns keinen Schaden bringt. Das sei fern von Gott. Es verhält sich umgekehrt, nur nach Zweck und Absicht sind seine Gesetze; wie es heißt, damit es uns wohlergehe und wir am Leben bleiben, wie am heutigen Tage."[2]) Ferner: „Daß die anderen Völker alle diese Satzungen vernehmen und sprechen: „Nur eine weise und vernünftige Nation ist dieses große Volk."[3]) Klar wird hier verheißen, daß auch die Satzungen unserer Religion den Völkern die Ueberzeugung einflößen werden, daß sie voll von Weisheit und Vernunft sind. Wäre es daher wirklich der Fall, daß kein Grund von den Satzungen, חוקים, angegeben werden kann, daß sie weder Nutzen bringen, noch Schaden anrichten, weßhalb konnte man von den Bekennern und den Vollziehern dieser Gesetze sagen, sie seien weise, vernünftig und nehmen einen solch hohen Standpunkt ein, daß auch die anderen Völker darüber erstaunen? Nicht doch! Sicherlich ist es, daß jeder der 613 Vorschriften die Absicht zu Grunde liegt, wahre Erkenntnis zu fördern oder falsche Meinungen zu entfernen, Gerechtigkeit zu stiften oder Unrecht zu beseitigen, die guten Sitten zu üben und vor den schlechten zu warnen, sodaß es bei allen auf drei Dinge abgesehen ist, nämlich: auf die Erkenntnis, die Sitte und auf die Stiftung bürgerlicher Wohlfahrt. Wir hören ihn daher mit Recht auf einer anderen Stelle,[4]) mit Nachdruck hervorheben, daß ein Handeln ohne Grund sich von keinem denkenden Menschen voraussetzen lasse, bei Gott widerspreche dies seine Vollkommenheit. Wie man in der Natur nur vernünftige Zwecke gewahrt, so muß es auch in den göttlichen Vorschriften vernünftige Gründe geben, die aufgesucht und auch gefunden werden können.[5]) Mit dieser Darlegung seines Standpunktes und seiner Stellung gegen seine Gegner mit den klar entwickelten Ideen und Lehren darüber, die mächtig und überzeugend für ihn sprechen, — geht er an die Sache selbst, die Grundzüge der Gesetzesgründe anzugeben. Er weiß wohl, daß er damit auf starke Opposition bei den Gegnern stoßen werde, er will schon jetzt nicht stillschweigend

---

[1]) More Nebuchim III. 26. [2]) 5 Mos. 6. 14. [3]) Das. 4. 6. Vergleiche Ibn Esra Jessod More Kap. 8. [4]) More Nebuchim III. 31 auch das. 17 und 26, ebenso hierzu noch den Brief an Chasdai in Kobez II. 23d ואם המצות הם גוירה בלא ענין היאך יודו העמים שחכמה. Aehnlich in Jessod More des Abr. Ibn Esra Kap. 8. [5]) More Nebuchim III. 25 und 26.



darüber hinweggehen, sondern fügt bald seinen Angaben von Gesetzesgründen gegen etwaige Einwürfe seine Gegenerklärungen hinzu.[1]) Nachdem er im allgemeinen die Hauptgründe der Gesetze angegeben, geht er zur speziellen Aufstellung der Gründe der einzelnen Gesetze über. Hierzu teilt er das ganze Gesetz in vierzehn Klassen oder Abteilungen. Die Hauptgründe des Gesetzes im allgemeinen sind: die Förderung unseres geistigen und leiblichen Wohles; sie führen uns zur Erkenntnis des Wahren und leiten zum richtigen Glauben, wie wir uns geistig vervollkommnen, vom Wahnglauben uns fern zu halten haben und der Unsterblichkeit teilhaftig werden.[2]) Wie hier das geistige Wohl, so gründet auch die Gesetzesvollziehung unser leibliches Wohl; sie bessert die gegenseitigen Verhältnisse der Menschen, beseitigt die Ungerechtigkeiten unter ihnen, veredeln ihre Sitten und bilden ihn zum tüchtigen Mitglied des Staates.[3]) Geschickt versteht Maimonides darüber den Ausspruch in 5 Mos. 6. 24. 25 anzuführen und zu deuten: „Der Ewige befahl uns all diese Gesetze zu vollziehen, daß wir den Ewigen, unsern Gott ehrfürchten, damit es uns alle Tage gut gehe und wir leben, wie diesen Tag"; „Unser Wohlergehen ist es, wenn wir beobachten, das ganze Gebot zu vollziehen vor dem Ewigen, unserm Gott, wie er es uns befohlen"[4]). Von der oben genannten Einteilung der Gebote (613) in 14 Klassen rechnet Maimonides[5]) zur 1. Klasse die Gebote, welche die Hauptgesetze des Judentums bilden, als des Glaubens an Gott, ihn zu lieben und zu verehren, seinen Namen zu heiligen, ihn nicht zu entweihen u. a. m.[6]) Zur 2. Klasse gehören die Gesetze gegen den Götzendienst, den Glauben an Wolkendeuter, Schlangenbeschwörer, Zauberer Geisterbanner und andern Aberglauben rc.[7]) Hierher werden auch die Verbote gerechnet gegen den Genuß der Baumfrüchte in den ersten drei Jahren der Baumpflanzung[8];) zur dritten Klasse gehören sämtliche Ge- und Verbote zur Veredlung der Sitten;[9]) zur 4. Klasse die Gesetze über Wohlthätigkeit;[10]) zur 5. die Gebote zur Verhinderung jeder Ungerechtigkeit und Gewaltthat;[11]) zur 6. die Gesetze über Rechtsflege und das Strafrecht;[12]) zur 7. die Gesetze über die bürgerlichen Rechtsverhältnisse;[13]) zur 8. die Gebote über die Feier von Sabbat und Fest; zur 9. die Gesetze über den Gottesdienst, als Gebet u. a. m.; zur 10. die Gebote betreffend das Heiligtum, dessen Diener und Einrichtung;[14]) zur 11. die Opfergesetze;[15]) zur 12. die Gesetze über Rein- und Unreinheit;[16]) zur 13. die Verbote mehrerer Speisen; zur 14. endlich die Verbote über gewisse Ehen.[17]) Eine kürzere Angabe über die Einteilung der Gebote ist die: a) in Gebote gegen Gott und b) in Gebote gegen die Menschen. Man kennt noch eine dritte Einteilung: 1. Der Vernunftsgesetze, welche „Rechte", משפטים, heißen und deren Gründe sich von selbst ergeben, als die der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, und die, deren Grund nicht angegeben ist und den Namen „Satzungen", חוקים, führen.[18]) Die Gründe dieser Gesetze haben bald das positive Moment, die Einschärfung von Tugenden, die Aufrechthaltung der staatlichen Ordnung und den Schutz des gesellschaftlichen Lebens, sowie die Festigung des religiösen Wandels in und außerhalb des Hauses; bald auch das negative Moment, die Beseitigung alles dessen, was dem Aufschwunge und der Festigung des religiösen und gesellschaftlichen Lebens störend und schädigend für Religion Recht und Sitte wäre — zu ihrem Gegenstande.

---

[1]) Siehe weiter. [2]) More Nebuchim III. 27. [3]) Daselbst. [4]) Daselbst III. 33. [5]) Das. III. 35. [6]) Das. III. 37 mit Bezug auf Jad chasaka h. Jessode bathora Abschn. 1. [7]) Da . III. 37 nach dem Gemara Traktat Aboda Sara. [8]) Das. [9]) Das. 38. [10]) Das. 39. [11]) Das. 40. [12]) Das. 41. [13]) Das. 42. [14]) Das. 44. [15]) Das. 45. [16]) Das. 46. [17]) Das. 49. [18]) More Nebuchim III. 27.

Zur richtigen Kenntnis und Angabe der Gründe der Gesetze ist es nötig, sagt Maimonides, daß man sich mit dem Leben und den Sitten der heidnischen Völker sowie mit ihren götzendienerischen Zeremonien vertraut mache, da eine bedeutende Anzahl von den biblischen Geboten gegen dieselben gerichtet ist, um das Volk von ihnen fernzuhalten, oder wenn dieselben in dessen Mitte eingedrungen, sie von da zu bannen und zu vernichten. Die Gesetze hatten somit den Kampf des wahren Glaubens gegen den Götzendienst und Unglauben zu ihrem Ziele; sie bildeten die Waffen zum Schutz des Heiligtums. Maimonides nennt besonders die Schriften der Sabier, die ihm viel Aufschluß über die Gesetze des Judentums in ihrem Gegensatze zu dem heidnischen Leben und seinen Bräuchen gaben.[1]) Maimonides geht darin soweit, daß er annimmt, man habe die Institution des Opfers (3 Mos. 1. 2), des Heiligtums (2 Mos. 25. 8), des Altars (2 Mos. 20. 24) auch die der Priester (das. 28, 41), also die gebotenen Gottesdienstformen als Konzession an das Volk von dem heidnischen Kultus entlehnt.[2]) Es waren die dem Volke vertrauten Formen, die nicht beseitigt werden konnten. Aehnlich verhielt es sich ja mit der 40jährigen Wanderung der Israeliten in der Wüste, da dem Volke der plötzliche Uebergang von der Sklaverei zur Kriegsführung unmöglich war, sie daher auf langem Umwege durch die Wüste nach Kanaan ziehen mußten. Der Opferdienst wurde daher, weil er eine Konzession an das Volk war, sehr beschränkt; man durfte nicht zu jeder Zeit und an jedem Orte opfern, ja die Propheten sprachen sich oft tadelnd gegen den Opferdienst aus.[3]) VII. Die Seele, die Unsterblichkeit, das ewige Leben, Jenseits. Die Seele ist ein geistiges Wesen, sie bildet die Einheit und auch die Form des menschlichen Körpers; sie unterscheidet sich von der tierischen Seele durch das Denken und die Vernunft, wodurch sie die wahre Form des Menschen ist. Die Materie für diese Form, der Stoff für die Vernunft ist die Einheit der sensitiven und vegetativen Seelenkräfte. Doch ist die Vernunft in diesem Seelenstoff erst nur potentiell, gekannt als die hylische oder latente Vernunft, שכל היולי, hylische Vernunft, wo sie einem leeren unbeschriebenen Blatte gleicht. Ihr Denkvermögen hat sie erst für das Immaterielle, für die von der Materie losgelösten, reinen Formen, zugleich auch die Fähigkeit, auch das unmittelbar zu erfassen, was nicht von der Wahrnehmung vermittelt wird. Die latente Vernunft wird dadurch aktuell und gelangt zur Wirklichkeit, wird eine aktuelle Vernunft. Von da steigt sie zur erworbenen oder reellen Vernunft, שכל הנקנה, auf, wenn sie die Erkenntnis erworben, reine Formen in sich aufzunehmen, daß sie sich durch diese Ideen gleichsam substantiiert; sie hat sich gleichsam dadurch, da sie in ihrem Wesen nur reine Formen, nur Ideen hat, vom Körper losgelöst. Diese Entwicklung der latenten Vernunft zur realen Vernunft durch die Aufnahme realer Formen wird durch die thätige Weltvernunft, den zehnten Sphärengeist, bewirkt. Die reale Vernunft ist die höchste Form; sie hat eine selbständige Substantialität, wodurch sie nicht mehr eine Kraft des Körpers ist, sondern selbständig ein Sein für sich behauptet. Mit dem Tode des Körpers wird sie nicht mitvernichtet, sie

---

[1]) Vergleiche darüber More Nebuchim III. 29. Ende, besonders das 30. Kapitel daselbst, auch daselbst das 37. Die Wichtigkeit der Litteratur der Sabier betont Maimonides in dem Sendschreiben nach Marseille (erhalten in Kobez II. 25b), wo er sagt ומאותם ספרים נתברר לי טעם כל המצות. Vergl. Chwolson, „Die Sabier und der Sabismus" I. 689 ff. II. 721 ff. Hierzu gehört auch Finkenstein, „M. Maimonides Stellung zum Aberglauben und zur Mystik", S. 8 ff. [2]) More Nebuchim III. 32 und 49 gegen Ende. וצונו לבנות היכל והפריש כהנים לבית המקדש. Mehreres siehe die Artikel „Gründe des Gesetzes". [3]) 1. S. 15. 22; Jes. 1. 11; Jerem. 7. 22.

ist unsterblich nach dem Grade der erworbenen Erkenntnis. Diese Lehre der Unsterblichkeit und vom ewigen Leben in der „kommenden, künftigen Welt“ hat Maimonides in seinem Gesetzescodex, in dem Buche Hamadda, in einer Weise vorgebracht, die ihm viele Gegner erweckte, die später zu einem Kampfe gegen seine religionsphilosophischen Schriften: „More Nebuchim“ und „Sepher Hamadda“ geführt.[1]) Maimonides kennt das Fortleben des Menschen im Jenseits nur für die Seele; er lehrte: „In der künftigen Welt giebt es weder Körper, noch Leibliches, die Seelen der Gerechten sind da körperlos gleich den Engeln“.[2]) Dagegen bemerkt Abraham ben David (s. d. A.): „Die Worte dieses Mannes scheinen sich dem zu nähern, der da sagt: „Es giebt keine Auferstehung (s. d. A.) für die Körper, sondern nur für die Seelen“. So wahr ich lebe, das ist nicht die Meinung unserer Weisen, die ausdrücklich lehren: „Die Gerechten werden in ihren Gewändern auferstehen“,[3]) Auf einer andern Stelle[4]) lesen wir bei ihm: „Das Jenseits unter dem Namen „Künftige Welt“, olam haba, ist nicht die Welt, die erst kommen wird, sondern die schon da ist, bestimmt für das Fortleben der Seelen der Frommen nach ihrem Tode“. Wieder bemerkt Abraham ben David: „Das klingt ähnlich der Annahme, daß die Welt nicht untergehen, sondern ewig dauern werde, was einer Leugnung der jüdischen Lehre gleich kommt, doch die Welt wird vergehen, worauf Gott eine andere erschaffen werde“. Maimonides wurde nämlich von seinen Gegnern in ihrer Beschuldigung mißverstanden; auch er glaubte an eine „Auferstehung“, die er jedoch nur für das Messiasreich (s. d. A.) eintretend hielt, von der das Fortleben des Menschen nach dem Tode im Jenseits, olam haba, ein anderes ist und von obigem unterschieden wird. Das Fortleben des Menschen nach dem Tode ist nur für die Seele, getrennt vom Körper nnd zwar ewig, aber die Auferstehung der Toten, wo die Seele mit dem Leib ihre Vereinigung wieder erhält, die nur für das Messiasreich nnd zwar nur für die Dauer desselben wird, ist nicht ewig! Maimonides hat daher, wenn er von dem Fortleben der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe spricht, das ewige Fortleben der Seele in der Welt des Geistes im Sinne, das von dem Leben zur Auferstehung, das nicht ewig ist, unterschieden werden muß. Für dieses ewige Leben, das der frommen Seele bestimmt ist, findet Maimonides in mehreren Bibelaussprüchen Andeutungen. In 5 Mos. 22. 7 heißt es: „damit es dir wohlergehe nnd du lange lebest“, womit das Heil der kommenden Welt, das Fortleben in der zukünftigen Welt gemeint sei.[5]) Das ewige Leben, sagt er ferner, heißt da „Bund der Lebenden“, צרור החיים, was die volle Seligkeit, das Fortleben der Seele bezeichnet.[6]) Die Ausschließung von dieser ewigen Seligkeit der Seele sollen die Ausdrücke: „die Seele werde ausgerottet“,[7]) bezeichnen.[8]) Diese freie Richtung Moses Maimonides in dem Ausgleich der Philosophie mit den Lehren der jüdischen Religion fand unter den jüdischen Religionsphilosophen nach ihm nicht blos ihre treuen, unerschütterlichen Anhänger, sondern auch ihre Fortbildner und Weiterentwickler. Einer der vorzüglichsten und bedeutendsten derselben, der über Maimonides in seinen freiern Dispositionen weit hinausging und ohne Scheu mit starkem Geiste ihre Konsequenzen durchführte, war Levi ben Gerson, zu dessen Philosophie wir nun übergehen.

---

[1]) Siehe darüber den Artikel „Philosophie und Judentum“ in diesem Supplement. [2]) Maimonides in Hamadda h. Teschuba Absch. 8 § 1 nnd § 2. [3]) Siehe „Auferstehung“, „Belebung der Toten“. [4]) Daselbst § 8. [5]) Maimonides h. Teschuba Kap. 8, vergleiche Maimonides Einleitung zur Mischna Sanhedrin Absch. Chelek. [6]) More Nebuchim I. 42 und II. 29. [7]) 4 Mos. 15. 31. [8]) Maimonides Mischna Thora h. Teschuba Kap. 9.

IX. Levi ben Gerson, לוי בן גרשון, Gersonides, הגרשוני. auch „Leon de Bannolas“ genannt, sonst auch „Ralbag“, der von 1317—1344 thätig war[1]) und zwar in Orange, Perpignan und Avignon. Seine Schriften haben ihm einen wohlverdienten Namen weithin erworben. Wir haben über sein Leben und seine Thätigkeit einen eigenen Artikel „Levi ben Gerson“ geschrieben, auf den wir hier verweisen. Das Buch, welches seine philosophischen Ideen und Lehren nach ihrem innern Zusammenhange enthält, ist seine Schrift „Kämpfe Gottes“, מלחמות ה׳. Dieselben sind auf freisinniger Basis aufgebaut, welche in Bezug auf die verschiedenen Gegenrichtungen rücksichtslos ausgeführt werden. Die Themen, die er hier behandelt, sind: 1. das Dasein Gottes; 2. die Urstoffe der Schöpfung; 3. die Zeitlichkeit des Weltalls; 4. das Wissen Gottes; 5. die menschliche Willensfreiheit; 6. die göttlichen Attribute und die Vorsehung; 7. die Offenbarung; 8. die Prophetie und die Propheten; 9. das Wunder; 10. die Seele, ihre Unsterblichkeit; 11. das Gesetz; 12. die Halacha und der Talmud; 13. der Messias und 14. die Erlösung. Es sind sechs Traktate, in denen er diese Themen bespricht: der erste ist über die Seele, ihre Unsterblichkeit; der zweite über die Prophetie und die Propheten; der dritte über das Wissen Gottes; der vierte über die göttliche Vorsehung; der fünfte über die Himmelskörper und der sechste über die Weltschöpfung. Gleich seinen Vorgängern ist auch sein Hauptziel, die Vereinbarkeit der Philosophie mit den Lehren der jüdischen Religion nachzuweisen, wobei er von den Voraussetzungen Maimonis absieht und unbefangen rein kritisch zu Werke geht. Sein Hauptprinzip dabei war, das Aufsuchen und die Feststellung der Wahrheit auch gegen herrschende, herkömmliche religiöse Anschaunngen. Der sich dadurch erweckende Widerstand der Altfrommen schreckte ihn bei seiner Arbeit nicht ab. In der Vorrede dieser Schrift sagt er: „Es glaube ja Niemand, daß mich Jemand zu irgend einem Resultate außer der Wahrheit, auch nicht die Thora, bewogen habe. Wir müssen uns, wie schon Maimonides erklärt, vor Allem von dem überzeugt halten, zu dessen Wahrheit wir durch das Denken gelangt sind. Die Worte der Thora müssen wir so erklären, daß sie mit ihr in Einklang gebracht werden. Die Thora, sagt er ferner, hat keine Vorschrift, die uns zwingt, Unwahrheiten zu glauben, sondern sie führt uns den geraden Weg, um die Wahrheit zu erlangen, darum haben wir bei dieser Forschung stets vorerst darauf zu sehen, was das Denken lehrt, dann wird erst uns klar, daß dies auch die Meinung der Thora sei“. „Wenn die Worte der Thora, sagt er ferner anderwärts,[2]) mit Lehrsätzen der Wissenschaft im Widerspruche stehen, sollen wir die Worte der Thora so erklären, daß sie mit diesen Lehrsätzen der Wissenschaft übereinstimmen, wie dieses schon Maimonides im More Nebuchim gethan hat“. „Sind meine Gedanken richtig“, sagt er ferner in der Vorrede, „so kann der Tadel der Gegner mir nur zum Lobe gereichen; den Feinden der freien Forschung genügt der Glaube, mögen sie ihn behalten und sich nicht vom Wissen stören lassen. Ich schreibe nur für die, welche Erkenntnis suchen und unklar in diesen Fragen sind“.[3]) Er machte sich darauf daran, nicht blos die von Maimonides aufgestellten Ideen aufzunehmen, sondern sie auch noch weiter zu entwickeln und ihre Konsequenzen auszuführen, was, wie vorauszusetzen war, gewichtige Gegenstimmen hervorrief. Wir nennen von den Protestierenden Isaak Abarbanel (s. d. A.), Manasse ben Israel (s. d. A.), Sabbathai Kohen ben Malkiel und Elia de Medigo. Man nannte seine Schrift „Milchamoth“ nicht „Kämpfe Gottes“,

[1]) Andere geben sein Leben von 1288—1344 an. Seine schriftstellerische Thätigkeit mag wohl die bezeichnete Zeit gewesen sein. [2]) Milchamoth Abschnitt III. Kap. 6. [3]) Einleitung zu seinem Milchamoth.

sondern „Kämpfe gegen Gott." Nach diesen seinen hier angegebeneu Grundsätzen scheint es nicht zu weit gegriffen, ihn als Vorläufer Spinozas zu bezeichnen. Wir gehen nun an seine Behandlung der oben genannten Themen. a) Dasein Gottes, die Weltschöpfung. Der Beweis für das Dasein Gottes ist der Hauptsache nach derselbe, wie wir ihn bei seinen Vorgängern finden: „Kein Wesen kann sich selbst hervorbringen, es muß Einer da sein, der es geschaffen hat"; wir wiederholen ihn hier nicht weiter. Dagegen treffen wir Gersonides in seiner Philosophie über die Weltschöpfung stark von ihnen abweichen. Maimonides stellt die Annahme einer Weltewigkeit, sowie die von Urstoffen aus deuen die Welt hervorgegangen sein soll, gegen Aristoteles entschieden in Abrede. „Wisset, sagt er, daß wir die Theorie von der Weltewigkeit nicht infolge der dagegen sprechenden Schriftstellen zurückweisen, sondern vielmehr, weil derselben keine unwiderlegbaren Beweise zur Seite stehen. Weshalb sollte man den Schriftstellen zu Gunsten einer andern Anschanung Gewalt anthun, sie umdeuten, da sie ja keine genügenden Beweise für sich hat". Die Materie, die Zeit, die Himmelssphären und die Bewegung sollen ewig sein, das wird von ihm zurückgewiesen. Levi ben Gerson tritt zwar gegen die Annahme der Weltewigkeit anf und erklärt sich für die Meinung einer Weltschöpfung dnrch Gott, aber bekennt sich gegen Maimonides zur Annahme von Urstoffen, aus denen die Weltschöpfung hervorgegangen. Den zwingenden Grund zu dieser Annahme, den Maimonides nicht fand, glaubt er gefunden zu haben; er stellt ihn in folgendem auf: der Erdgeist, der thätige Weltgeist, der die sublunarische Welt hervorgebracht hat, ist reine Form, völlig immateriell, er kann seinerseits auch nur Immaterielles, wieder nur reine Formen, hervorbringen, wie kann nun das Entstehen von Körpern durch ihn möglich gedacht werden? Das zwingt zur Annahme einer formlosen Urmaterie, einer Hyle, die ebenfalls ewig ist. Dasselbe ist jedoch kein zweites Göttliche, da es als das Unvollkommenste aller Dinge nur als ein relatives Nichts gelten kann[1]). So nimmt er eine Zeitlichkeit der Welt an, weist die Lehre von der Weltewigkeit zurück, aber denkt sich die Weltschöpfung aus gewissem formlosen Urstoff, der keinen Anspruch auf Existenz hat, der in gewissem Sinne ein Nichts ist.[2]) Gott erst habe demselben eine Form und die Möglichkeit zur fernerm Formentwicklung verliehen.[2]) Sein Beweis über die Zeitlichkeit der Weltschöpfung ist der Hinweis auf die Wissenschaft und die Kultur überhaupt, die aus kleinen Anfängen sich immer mehr entwickelt und ausgebildet haben. So bei Sprachen, Künsten und Staatsverfassungen. Wäre die Welt bald so von ewig her, so gäbe es keinen Fortschritt, keine Entwicklung; es wäre Alles in ewigem Stillstand von Uranfang her.[3]) b) Das Wissen Gottes, die menschliche Willensfreiheit, die göttliche Vorsehung und das Wunder. Maimonides behauptet, daß sich zwischen unserm Wissen und dem Wissen Gottes gar kein Vergleich aufstellen lasse. Das Wissen Gottes ist eins mit seinem Wesen; es beruht nicht, wie beim Menschen, auf Erkenntnis der Dinge außer sich; Gott ist der Urheber, die Ursache alles Seienden, er kennt daher die Wesen der Welt einzeln durch und ans sich selbst; er erfaßt in einer Intuition Gegenwart und Zukunft; es liegen vor ihm enthüllt die Wesen in ihren Eigenschaften und Geschicken aller Zeiten. Soweit stimmt auch unser Gersonides mit ihm überein. Aber was er weiter zum Ausgleich der Annahme der menschlichen Willensfreiheit mit dem Wissen, Vorauswissen Gottes, als sich nicht gegenseitig aufhebend, vorbringt, „daß, da Gottes Wesen anders ist als das unsrige, auch sein Wissen ein völlig anderes sei, das mit unserm Wissen nur den Namen gemein habe", dagegen protestiert er entschieden

[1]) Milchamoth Absch. 6 S. 60. [2]) Das. [3]) Das. S. 58.

„Wissen" bezeichnet die Kenntnis eines Begriffs von einer Sache, was anders könnten wir denn von Wissen, wenn es von Gott ausgesagt wird, verstehen? Wissen bleibt Wissen, ob bei Gott oder beim Menschen. Man könnte nur den Unterschied von mehr oder weniger, von vollkommener oder unvollkommener annehmen. Gottes Wissen übertrifft das menschliche Wissen an unvergleichlicher Vollkommenheit und Sicherheit; ersteres ist ein ursprüngliches, auf sich beruhendes, letzteres jedoch nur ein abgeleitetes, entnommenes. Auch würde, fügt er hinzu, das göttliche Wissen, wenn es sich auch auf alle Einzeldinge als solche erstreckt, sich nicht mit der Natur des Möglichen, dem Boden der menschlichen Willensfreiheit, vereinigen lassen. Anders gestaltet es sich, wenn wir annehmen, das Wissen Gottes sei, genau genommen, ein Wissen seiner selbst, das ihm die gesammte von ihm ausgehende Weltordnung enthülle, wozu auch die Natur des Möglichen und die Thatsache der menschlichen Willensfreiheit gehören, worunter man also im Ganzen das Wissen der Ordnung, wie sie wirklich ist, nämlich das Notwendige als eines Notwendigen, das Mögliche als eines Möglichen zu verstehen habe. Gott weiß sich selbst und in der Idee dieses Selbstwissens ist auch das Wissen der von ihm ausgegangenen Weltordnung, wozu auch die Natur des Möglichen und die mit ihr in Verbindung stehenden Akte der menschlichen Willensfreiheit gehören. Es hängt mit dieser Darstellung auch eine klare Auffassung der göttlichen Vorsehung zusammen.[1]) Die göttliche Vorsehung. Gott kennt nicht die Einzeldinge nicht als solche, sondern nur aus der allgemeinen Ordnung der Dinge, von der die Idee in Gott existiert. Die göttliche Vorsehung daher kann sich nicht speziell auf die Individuen erstrecken; ihre Sache ist nur die Gattung, die ein gesamtes bildet; die göttliche Vorsehung hat nur die von Gott erschaffene Welt zu erhalten. In der niedern Welt sollen nur durch sie die Gattungen und Arten erhalten werden. Die Einzelwesen bleiben allen Zufällen ausgesetzt. Der Mensch macht hiervon eine Ausnahme. Gottes Vorsehung erstreckt sich gewissermaßen stufenweise über die Gattungen, je nachdem sie in dem Verhältnis zu dem allgemeinen Geiste stehen. Der Mensch bildet die höchste Stufe unter den Geschöpfen; es erstreckt sich daher für ihn, als auf der höchsten Stufe stehend, ein höherer Grad von göttlicher Vorsehung. Die Einzelnen unter den Menschen vermögen sich durch höhere Erkenntnis und Sittlichkeit zu einer eigenen Gattung zu erheben, dadurch mit dem Weltgeiste in Verbindung zu treten und so vor Unfällen geschützt zu werden. Sie erringen sich, je nach dem Grade der Vollkommenheit einen höhern Grad göttlicher Fürsorge, einer speziellen Vorsehung. Dieselbe wird dem Menschen dieser Art zu teil, sollte er auch nur ein Einziger dieser Art sein.[2]) Mit diesen Angaben steht er ganz auf maimonischem Boden. Das Wunder. Trotz der Annahme einer Urmaterie bei der Weltschöpfung wird es ihm doch nicht schwer, sich zur Annahme der in der Bibel genannten Wunder zu bekennen. Das Wunder hat nach ihm die spezielle göttliche Vorsehung zu seiner Basis; es ist einem Schöpfungsakt ähnlich und verträgt sich mit der Annahme eines Urstoffes. Die Wunder sind es ja, die auch aus einem etwas Vorhandenen hervorgehen, das Vorhandene zur Grundlage haben. Es wird, wenn Gott einen Menschen damit begnaden will, durch Vermittelung des Erdgeistes, der thätigen Intelligenz, שכל הפועל, hervorgebracht. Das Wunder soll die Naturgesetze nur vorübergehend ändern, was auch nur in der sublunarischen Welt vor sich gehen kann, aber nicht in den Himmelssphären. Die Schriftstellen vom Stillstehen der Sonne sollen daher durch richtige Exegese erklärt werden. c) Offenbarung, Prophetie und Propheten, Wahr-

---

[1]) Milchamoth III. [2]) Daselbst IV.

sagerei und Zauberei. Die göttliche Offenbarung des Gesetzes und der Lehren der Thora an Moses, die zunächst für das israelitische Volk war, das zu dessen Empfang erlöst und bestimmt wurde, betrachtet Gersonides als eine geschichtliche Thatsache, die keiner Beweise mehr bedarf. Ihr Zweck ist, den Menschen zur Glückseligkeit zu verhelfen.[1] Der Plan der göttlichen Vorsehung sollte dadurch verwirklicht werden. Die Offenbarungslehren mit ihren Gesetzen verzeichnen dem Menschen Alles, was er zu thun und zu unterlassen habe. Diesen Lehren und Gesetzen folgen Erzählungen, welche Persönlichkeiten als nachnhmungswerte Muster aufstellen. Die Lehren, zu denen der Mensch nur mühsam gelangen würde, veranschaulichen durch prophetische Darstellung die Wege der Erkenntnis. Wie die Bibel hat auch der Talmud Gesetze und Erzählungen, welche als Muster der Gesetzesvollziehung gelten.[2] Die Prophetie wird als die höchste Stufe der Entwicklung des menschlichen Geistes gehalten; man kennt sie als die Gabe, Zukünftiges vorauszusehen. In wesentlichem Unterschiede von ihr, wenn auch formell verwandt, sind die Wahrsagereien und die Traumerscheinungen. Der thätigen Intelligenz, Sechel Hapoel, verdanken beide ihre Offenbarungen. Zum Empfange der Prophetie gehören sittliche und intellektuelle Vorzüge, auch gewisse Belehrung und Vorbereitung in Bezug auf deren Empfang. Nur einem starken und edeln Geiste offenbart der Sechel Hapoel, die thätige Intelligenz, die Mitteilungen. Alle niedrigen Geistesvermögen, als Phantasie u. a. m., soll alsdann die Vernunft von sich fern halten. Zum Unterschiede von der Prophetie sind Wahrsagerei, Träume und Zauberei, bei denen nur die Phantasie ihre Thätigkeit entwickelt und zwar ebenfalls durch die thätige Vernunft, Sechel Hapoel, aber nur mittelbar durch einen Himmelskörper.[3] d) Die Seele, ihre Unsterblichkeit. In den Angaben über die Seele stimmt er ganz mit Maimonides überein, er weicht nur in Betreff der Idee ihrer Unsterblichkeit von ihm ab. Er erkennt für sie eine spezielle individuelle stufenmäßige Unsterblichkeit, je nach dem Grade ihrer erworbenen Vollkommenheit an; er tritt damit gegen die Annahme des Maimonides auf, der keine spezielle individuelle Unsterblichkeit der Seele anerkennt, sondern sie zu dem Weltgeist ganz oder gar zurückkehren, in ihm aufgehen und verschwinden läßt. Ein entgegengesetztes, weit kühneres Vorgehen, das den ganzen geistigen Bau des Ausgleichs der jüdischen Religion mit der aristotelischen Philosophie, wie derselbe von Maimonides und Gersonides nebst den andern jüdischen Religionsphilosophen vor ihnen unternommen wurde, in Frage stellte und eigene Spekulation, vernunftgemäßes Denken, an deren Stelle zu setzen versuchte, um die Lehren, Gesetze und Institution des Judentums zu beleuchten, haben wir nun von einem Manne zu berichten, der zu den bedeutendsten Gelehrten und Religionsphilosophen Spaniens gehörte; es war:

X. Chasdai Creskas, חסדאי בן אברהם קרשקש, in Barzelona, später in Saragossa, 1340—1410. Wir haben über sein Leben und seine Schriften einen eigenen Artikel in dieser Real-Encyclopädie, auf den wir hier verweisen. Uns interessiert hier seine Religionsphilosophie, zu deren Darstellung wir jetzt übergehen. Das Buch, worin er seine religionsphilosophische Auffassung des Judentums niederschrieb, ist die Schrift „Licht Gottes", hebräisch „Or Adonai", das als Einleitung zu einem größeren Werke, „Leuchte Gottes", hebräisch „Ner Adonai", bestimmt war. Beide sollten das Judentum in seiner Lehre und seinem Gesetze beleuchten, sodaß in ersterm die Theorie, die Lehren des Judentums, beleuchtet und in letzterm die religiöse Praxis desselben behandelt werden

[1] Levi ben Gersons Einleitung zum Pentateuchkommentar. [2] Daselbst. [3] Daselbst.

sollten; ein Verfahren, das wir ebenfalls in den Schriften des Maimonides finden, von denen die philosophische Schrift „More Nebuchim" die Theorie und das größere Werk „Jad Chasaka" die Gesetze der jüdischen Religion behandeln. Doch gelang es Chasdai Creskas nur ersteres zu vollenden, von dem andern ist nichts bekannt; vielleicht hat ihn sein Alter, oder gar sein Tod an der Abfassung desselben gestört. Er sagt darüber in der Vorrede zur ersten Schrift: „Ich beabsichtige ein Werk zu arbeiten von den Ideen, Lehren, Gesetzen u. s. w. des Judentums, wie es Maimonides gethau hat". Sein erstgenanntes Werk, „Licht Gottes", אור אדוני, zerfällt in vier Traktate, von denen spricht der erste über den Glauben, das Dasein Gottes, das Grundprinzip der Religion; der zweite über die fundameutalen Glaubenslehren; der dritte von den andern Lehrsätzen, die zwar keine fundamentalen des Judentums sind, doch für jeden Anhänger des Judentums verbindlich werden und endlich der vierte von den Lehren, die zwar als überliefert gelten, aber keine bindende Kraft haben, doch für den Zusammenhang des Ganzen von Bedeutung sind. Die Themen, die hier zur Besprechung kommen, erstrecken sich über Gottes Dasein, seine Einheit und Unkörperlichkeit, Allwissenheit, Vorsehung, Allmacht; ferner auf die Prophetie, die menschliche Willensfreiheit, die göttliche Vorsehung, die Weltschöpfung, den Zweck des Weltalls, die Seele und deren Unsterblichkeit, den Messias u. a. m. Bevor wir an seine Behandlung dieser Themen gehen, wollen wir hier erst Einiges von seinen Grundsätzen und den Eigentümlichkeiten seiner Auffassung und Darstellung vorausschicken. Chasdai Creskas erweist sich als entschiedener Gegner der aristotelisch-maimonischen Philosophie, doch nicht so, daß er sie verketzert, sondern nur, daß er ihre Annahme zu widerlegen sucht. Mit kühnem, scharfem philosophischen Geiste versteht er deren Grundpfeiler zu erschüttern; er will die Lehren und Aussprüche der biblischen Bücher von dem Joche befreien, das ihnen durch den von Maimonides und Gersonides vorgenommenen Ausgleich der Philosophie mit dem jüdischen Religionsglauben aufgebürdet wurde, um deren Worte und Aussprüche nach allegorischer, symbolischer Auffassung, wenn auch zwangsweise, so zu erklären, daß sie der Philosophie nicht mehr widersprechen. So weist er erst nach, daß die aristotelisch-philosophischen Sätze wenig feststehen. Mit diesem Nachweis war ihm die Bahn frei, die Bibel vom dem Joche der aristotelischen Philosophie zu befreien. Es war ein erstaunliches Unternehmen, da Juden und Christen derselben fast gläubig anhingen. So greift er den Freisinn beider, des Maimonides und des Gersonides, heftig an und wiederholt, daß die aristotelische Philosophie das Judentum nicht zu erschüttern vermag; daher die jüdische Religion nicht ihren Ausgleich nötig habe. Chasdais Verdienst war, daß er gewissermaßen der Philosophie die Strahlenkrone vom Haupte gerissen und ihren allein seligmachenden Glauben vernichtet hat. Seine eigene Spekulation, eigenes vernunftgemäßes Denken genügte ihm vollständig, die jüdische Religion mit ihren Lehren und Gesetzen zu beleuchten und darzustellen. a) Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes. Als Beweise für diese Glaubenslehren werden die in den aristotelischen Schriften zerstreut angegebenen 26 ontologischen Lehrsätze angeführt; Maimonides hat dieselben im zweiten Teile seines „More" zusammengestellt. Aber Chasdai Creskas weist gegen Maimonides gründlich nach, daß aus denselben sich nur das Dasein Gottes, aber nicht dessen Einheit und Unkörperlichkeit erweisen lassen. Das Dasein einer ersten Ursache, Gott, ergiebt sich, wenn man die unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen durchmustert, die uns zuletzt zu einer Ursache bringt, die nicht die Wirkung einer ihr vorausgegangenen Ursache ist, sondern die in sich selbst ihre notwendige Existenz hat, es ist Gott! Dagegen weist er richtig nach, daß daraus nicht der Erweis für die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes hervorgeht, höchstens lasse

sich nachweisen, daß die erste Ursache einfach und keine Zusammensetzung haben könne, da alsdann wieder eine andere über sie hinausgehende Existenz noch möglich wäre, aber das wäre kein Beweis für die Annahme eines einzigen Gottes, welche das Dasein eines andern Gottes negiert. Daher sein Schluß: „Was uns die Philosophie versagt, das giebt uns der Glaube, der Ruf: „Höre Israel, der Ewige, unser Gott ist Gott, der Eine und Einzige!"[1]) Nächst diesem heben wir noch hervor seine Zurückweisung der Angabe der Philosophen, daß die Erkenntnis, das Wissen, die höchste Seligkeit bei Gott sei, er hält dieselbe als unzulänglich und giebt dafür die überströmende Gottesliebe an, die stets mitteilen und Gutes spenden will; es bildet dies die Seligkeit Gottes. b) Fernere Attribute Gottes. Die Annahme und die Angaben von göttlichen Attributen und Eigenschaften will Maimonides nur in negativem Sinne gelten lassen, da positive Attribute sich nicht mit der Annahme von Gotteseinheit vereinigen lassen. Positive Eigenschaften gehören zum Wesen Gottes, werden Teile desselben; bilden daher eine Mehrheit in Gott; die Einheit des göttlichen Wesens existierte dann nicht mehr. Chasdai Creskas widerlegt diese Auseinandersetzung und will auch Attribute in positivem Sinne als Angaben von göttlichen Eigenschaften zuläßig erklären. Die positiven Attribute, sagt er, erscheinen nur subjektiv als von einander verschieden, aber objektiv sind sie es nicht, sie fließen sämtlich in Gott als eine identische Einheit zusammen. Bei Prädikaten, die nur logische und begriffliche Bedeutung haben, tritt dies noch deutlicher hervor. Da sie nur begriffliche Bedeutung haben, wie können sie da reale Teile, eine Vielheit oder ein Zusammensetzung in Gottes Wesen bilden? Man denke sich Gottes Eigenschaften so, daß sie aus seinem Wesen, nämlich dem absolut Guten, gleich den Strahlen, die aus einem leuchtenden Gegenstande hervorgehen. Daher wie diese mit dem leuchtenden Gegenstande eine Einheit bilden, nicht erst eines Zusammensetzers bedürfen, so brauchen auch Gott und seine wesentlichen Eigenschaften keinen Zusammensetzer.[2]) c) Allwissenheit Gottes. Ueber dieses Thema läßt er jedes abweichende Bedenken bei Seite und stimmt vollständig mit den Angaben des Maimonides darüber, die ja auch ganz mit den Lehren des jüdischen Glaubens übereinstimmen. Gottes Wissen sagt er, umfaßt sämtliche Einzelwesen, so sehr sie auch an Zahl unendlich scheinen; er weiß auch das noch nicht Daseiende; er kennt bei Möglichkeiten im Voraus den eintretenden Fall, ohne daß dadurch die Natur des Möglichen geschädigt wird. Wie sehr auch Gersonides in diesem Punkte von Maimonides abweicht und ihn mit Gegenbeweisen überhäuft, entscheidet sich Creskas dennoch für Maimonides, daß das göttliche Wissen von dem des Menschen so sehr verschieden ist, daß kein Schluß von dem Einen auf das Andere zuläßig erscheint, da Gott Alles intuitiv aus sich, seiner Selbsterkenntnis, heraus, erschaut. d) Die göttliche Vorsehung.[3]) Nach seiner, schon angegebenen Annahme des göttlichen Wissens, daß dasselbe sich auf die Kenntnis jedes Einzelwesens erstreckt, lautet die nähere Angabe von der göttlichen Vorsehung, daß dieselbe sich mittelbar, wie unmittelbar auf alle Gattungen, Arten und Einzelwesen ausdehnt. c) Die menschliche Willensfreiheit. In diesem Punkte weicht Chasdai von sämtlichen jüdischen Religionsphilosophen vor ihm ab. Der Mensch, behauptet er, ist in seinen Handlungen nicht ganz frei, vielmehr erfolge alles, was mit ihm vorgeht, was er selbst thut oder unterläßt, notwendig aus einer vorausgegangenen Ursache, sodaß das Eintreffen jedes Zustandes bei ihm unfehlbar aus gewisser Ursache, ja bis zur ersten Ursache hinauf, eintritt; der mensch-

---

[1]) Chasdai, „Or Adonai", Traktat 1 Absch. 1 Kap. 1, Kap. 2; Absch. 2 Kap. 1, 2, 3 und Kap. 11 und 15; Absch. 3 Kap. 1. [2]) Daselbst I. Absch. 8. [3]) Das. II. 1. [4]) Das. II. 2.

liche Wille ist durch Wirkungen und Ursachen, die vorausgegangen, gebunden, nicht frei; die Entscheidung des Menschen für oder gegen — ist eine veranlaßte.[1]) Da jedoch der Mensch sich nicht dieses Zwanges bewußt ist, so ist er in seinem Handeln, subjektiv genommen, immer frei, dagegen unfrei in Bezug auf das, was über ihn bestimmt ist. f) Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit und Vergeltung. Eine Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit hat der Mensch bei allem dem dennoch, weil er sich nicht des äußern Zwanges bei der Handlung oder Unterlassung einer That bewußt ist und die Vergeltung, Lohn oder Strafe, auf die Gesinnung des Menschen, auf die Seelenbeschaffenheit desselben bei der Vollziehung oder Unterlassung einer Handlung erfolge.[2]) g) Weltschöpfung, Urmaterie. Zu den Lehrsätzen, die zwar keine fundamentale Bedeutnng haben, aber deren Leugnnng als unjüdisch bezeichnet wird, gehört nach Chasdai die von der Weltschöpfung aus Nichts. Die Annahme von Urstoffen ist gegen die überkommenen Lehren des Judentums und kann nur als außerhalb desselben stehend betrachtet werden. Da jedoch auch die Anhänger der Annahme einer Urmaterie zugeben, daß auch da die Schöpfung notwendig durch Gott erfotgt sei, die nur aus dem göttlichen Willen als freier, selbstgewollter Akt hervorgegangen, ferner, daß Gott durch seine Allmacht auch aus dem absoluten Nichts erschaffen könnte, werden die Leugner der Weltschöpfung aus Nichts nicht als Abtrünnige der jüdischen Religion gehalten.[3]) h) Das Wunder. Auch bei der Annahme von Urstoffen kann der Glaube an Wunder fortbestehen, da Gottes Allmacht und der freie göttliche Wille dasselbe ermöglichen.[4]) i) Mensch, Seele und Unsterblichkeit. Gegen die Annahme von Maimonides und der Religionsphilosophen vor ihm, welche die Erkenntnis als die höchste Vollkommenheit des Menschen halten, erklärt Chasdai, daß in erster Reihe der Mensch seine höchste Vollkommenheit durch die thätige Liebe, das Hinstreben zum Urquell alles Guten erlange, nämlich durch Vollziehung der göttlichen Gebote und guter Werke im Allgemeinen. In der Liebe und Anhänglichkeit an Gott und Menschen liegt das höchste Gut und der letzte Zweck des Menschen; ebenso ist Gottes höchstes Ziel, daß der Mensch sich im Jenseits der höchsten Seligkeit erfreue. Die Seele des Menschen ist eine geistige Substanz, welche die Form und Wesenheit des Menschen bildet, selbst befähigt zum Erkennen. Die Unsterblichkeit, d. h. das Fortleben der Seele nach dem Tode des Körpers wird von Chasdai im Gegensatze zu frühern jüdischen Religionsphilosophen nicht als eine Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Heimat, dem thätigen Verstande, als eine Wiedervereinigung mit ihm, wo alle Seelen wieder eine Einheit werden, sondern als eine persönliche, individuelle Fortdauer und als ein persönliches, individuelles Fortleben gehalten. „Wenn wir", sagt er, „eine Unsterblichkeit der Seele behaupten, so ist der Grund, weil die Seele ein geistiges Wesen ist und keine Ursache des Vergehens in sich trägt, sie kann daher durch die Liebe zu Gott, welche sie durch die Beobachtung seiner Gesetze zeigt, zur Unsterblichkeit gelangen. Der Mensch besteht während seines Lebens aus Leib und Seele; wie durch den Tod nicht dessen Leib verloren geht, da derselbe zu seinen Elementen wieder zurückkehrt, so kann auch sein Geist nicht untergehen. Bei beiden ist nur der Unterschied, daß der Körper sich mit den Elementen wieder verbindet, aus denen er geworden, weil ja der Körper während des Lebens nicht besser als seine Elemente geworden, während die Seele, die während ihres irdischen Lebens infolge ihrer Erkenntnisse und durch ihre Liebe zu Gott vollkommener geworden, hat sie sich dadurch ein ferneres

[1]) Das. II. 5. 5. [2]) Daselbst. Auch Spinoza nimmt eine bedingte Willensfreiheit des Menschen an, aber aus kosmischen Gründen. [3]) Das. Traktat III. Kap. 5. [4]) Daselbst.

individuelles Bestehen gesichert; sie kann sich daher als Individuum weder mit andern Seelen, noch mit dem thätigen Verstande verschmelzen, um in ihm aufzugehen.[1]) k) Lohn und Strafe im Jenseits. Darüber bringt er die im talmudischen Schrifttum oft erwähnte Lehre, daß des Frommen Seele sich der Erkenntnis Gottes erfreut und die Liebe zu Gott bei ihr immer stärker wird, dagegen wird der Seele des Frevlers dies versagt, wodurch ihr Schmerz, die Strafe für sie, bereitet wird. Da die Seele, fügt er hinzu, ihrer Natur nach ein geistiges Wesen ist, so vermag nichts ihr größere Freude zu bereiten, als ihre nähere Verbindung mit dem höchsten Geiste, sowie entgegengesetzt ihr nichts schmerzlicher werden kann, als die Trennung von ihm.[2]) l) Prophetie, Propheten. Zur Erklärung der Prophetie treffen wir Chasdai der Hauptsache nach in Uebereinstimmung mit Maimonides. Die Prophetie ist auch bei ihm der höchste Grad der geistigen Entwicklung des Menschen. Ob der Mensch bei erlangter aller erforderlichen Vorbedingungen sich der prophetischen Gabe sicher erfreue, derselben gewürdigt werde, darüber weicht Chasdai in seiner Angabe von der Meinung des Maimonides ab. Dieser lehrt, daß Gott auch den Befähigsten oft die Prophetengabe verweigert. Dagegen bemerkt Chasdai, die Befähigung zur Prophetie liege nicht blos in der erworbenen, hierzu nötigen Erkenntnis, dem erworbenen Wissen, sondern auch und dies hauptsächlich in der Liebe und der Verehrung, die uns zu Gott hinzieht durch Vollziehung und Erfüllung seines Gesetzes.[3]) m) Das Gesetz und seine Unveränderlichkeit und Nichtaufhebung. Das Judentum hält gegen die Annahme des Christentums und des Islams an der Beständigkeit d. h. an der Nichtaufhebung des durch Moses geoffenbarten Gesetzes fest. Chasdai giebt in der Aufzählung der acht Glaubensartikel, die er aufstellt, die Nichtaufhebung des Gesetzes als den vierten Glaubenssatz an.[4]) Er sucht diesen Glaubenssatz vernunftgemäß zu begründen. Die Lehren der Thora, sagt er, führen den Menschen nicht blos zur Vervollkommnung seines Denkens und Handelns, sondern pflanzen auch in des Menschen Herz Liebe zu Gott. Sollten dieselben aufgehoben werden, so würden entweder keine andern an ihrer Stelle kommen oder man werde andere anstatt ihrer geben. Ersteres ließe sich von der göttlichen Allgüte, die nur des Menschen Wohl zu begründen sucht, gar nicht denken. Bei Letzterm müßte die neue Lehre, da sie nicht vollkommener als die Thora sein kann, minder vollkommen ausfallen. Es wäre demnach entweder eine Veränderung völlig überflüssig, oder es ließe sich der göttliche Zweck für die Menschheit nicht erfüllen. n) Glaubensartikel. Gegen Maimonides, der dreizehn Glaubensartikel aufstellt, kennt er nur acht. Dieselben sind: 1. die Weltschöpfung als einen freien Willensakt Gottes zu einer bestimmten Zeit; 2. die Unsterblichkeit der Seele; 3. die vergeltende Gerechtigkeit Gottes; 4. die Auferstehung der Toten; 5. die Unabänderlichkeit der durch Moses geoffenbarten Gesetze; 6. die höhere Prophetie Moses; 7. die Lehre von der göttlichen Verkündigung durch die Urim und Thumim (s. d. A.) aus dem Munde des Hohenpriesters und 8. die Hoffnung auf den Messias.[5]) Diese Glaubenssätze drücken ihm das charakteristische des Judentums aus, während die von Maimonides die Grundlehren der allgemeinen Religion mit denen des Judentums ohne weitere Scheidung von ihnen nach einander folgen.

XI. Joseph Albo, יוסף אלבו. Ausgezeichneter Religionsphilosoph und Kenner der jüdischen Theologie zu Soria und Monreal in Spanien, geb. 1380, gest. 1444. Durch Anleitung seines berühmten Lehrers Chasdai Creskas (s. d. A.)

[1]) Daselbst Absch. 2 Kap. 1 u. 2. [2]) Das. Absch. 3 Kap. 1—3. [3]) Das. [4]) Daselbst Absch. 5. [5]) Daselbst Traktat III.

wurde er in die Theologie und Religionsphilosophie eingeführt und studierte auch die Arzneikunde, worauf er spätlr als praktischer Arzt thätig war. Wir haben über ihn und seine Schriften ausführlich in dem Artikel „Albo, Joseph" berichtet, unsere Beschäftigung hier ist die Darstellung seiner Religionsphilosophie. Das Buch, worin er seine religionsphilosophischen Ideen uud Lehren niederschrieb, führt den Namen „Buch der Grund- und Hauptglaubenslehren des Judentums", hebräisch: Sepher Ikkarim, ספר עקרים. In demselben werden die von Moses Maimonides (s. d. A.) aufgestellten 13 Glaubensartikel auf drei zurückgeführt, denen er die andern Lehren teils unterordnet, teils von ihnen ableitet und als ihnen zugehörig erklärt. Diese drei sind: 1. das Dasein Gottes; 2. die göttliche Offenbarung und 3. die göttliche Vergeltung (Lohn und Strafe). Das Buch zerfällt in vier Traktate, von denen spricht der erste über die Aufstellung von Grund- und Hauptglaubenssätzen der Religion des Judentums und deren Bedeutung; der zweite über den ersten Grund- und Hauptglaubenssatz: das Dasein Gottes; der dritte über die Offenbarung und der vierte über Lohn und Strafe. Von diesen Dogmen und den andern sich ihnen anschließenden Philosophemen und Lehren bringen wir hier: a) Die Grund- und Hauptglaubenslehren in ihrer Bedeutung nebst ihrer Verbindung mit der Lehre von der freien Forschung im Judentume. Die Kenntnis der Grund- und Hauptlehren der Religion ist für ihre denkenden Bekenner notwendig, doch wird die Aufstellung derselben, sagt Albo, sehr schwer, da der, welcher eine derselben nicht anerkennt, sich dadurch gleichsam von diesem Religionsverbande lossagt, er wird ein Leugner, der nicht mehr zu demselben gezählt werden kann. Hierzu kommt, daß es nur wenige sind, die über die Grund- und Hauptglaubenslehren des Judentums geschrieben, auch ihre Angaben verschieden machen. So zählt Maimonides 13 Grund- und Glaubenslehren der jüdischen Religion; ein anderer nach ihm giebt deren 26 an und endlich ist es Chasdai Creskas, der acht derselben nennt. Doch Keiner giebt die Prinzipien an, ohne welche sich eine göttliche Religion, das göttliche Gesetz, gar nicht denken läßt. Unsere Aufgabe soll daher in diesem Buche sein, die Haupt- und Grundlehren der jüdischen Religion, sofern sie Anspruch auf ihre Göttlichkeit haben, genau anzugeben. Vor allem bemerken wir, daß, nach der gründlichen Darlegung Albos[1]), nicht derjenige, der sich aus wissenschaftlichen Gründen nicht zu einem Glaubenssatz, einer Grundlehre bekennt und ihn als mit den biblischen Aussprüchen in Widerspruch hält, zu den aus dem Judentume Ausgeschiedenen zu rechnen sei.[2]) Sonst bekennt sich auch Albo zu dem Grundsatz: „Alles, was im Pentateuch verzeichnet ist, habe man als unumstößliche Wahrheit zu halten. Wer davon etwas leugnet, heißt ein Leugner, Kopher".[3]) Er stellt im Gegensatz zu seinen Vorgängern nur drei Hauptglaubens- und Grundlehren der jüdischen Religion auf: 1. das Dasein Gottes; 2. die Offenbarung und 3. die Vergeltung, Lohn und Strafe. Jeder von diesen drei schließen sich einige Folgesätze, Fundamentallehren, an. So rechnet Albo zur ersten, dem Dasein Gottes: a) die Einheit Gottes; b) die Unkörperlichkeit und Allmacht Gottes; c) Gottes Unabhängigkeit von der Zeit und d) die Negation jeder Unvollkommenheit an ihm. Zur zweiten, der Offenbarung, gehören: 1. die Allwissenheit Gottes; 2. die Prophetie und 3. die Abordnung eines Gesandten. Zur dritten, der Lohn und Strafe: die Vorsehung und Fürsorge Gottes. So bilden die ersten drei die Wurzeln und die andern, nämlich die abgeleiteten oder die aus ihnen sich ergebenden, die Aeste des Glaubensbaumes

[1]) Ikkarim Abschnitt 1. Kap. 2. [2]) Daselbst. [3]) Daselbst. Vergleiche hierzu die Artikel „Glaube", „Denk-, Lehr- und Redefreiheit".

der jüdischen Religion. Dieser Unterschied soll jedoch keine Scheidung in Bezug auf die sich ergebenden Verpflichtungen zwischen den Wurzeln und den Aesten zur Folge haben, vielmehr hat Jeder, der die Erstern als wahr anerkennt, auch Letztere so zu halten. Albo sucht nun Andeutungen für diese seine Aufstellung der drei Hauptglaubens- und Grundlehren, Ikkarim, des Judentums im biblischen und nachbiblischen Schrifttume auf. Er zitiert hierzu aus Psalm 33. 22 den Vers: „Der Ewige ist unser Richter, der Ewige ist unser Gesetzgeber, der Ewige ist unser König, er wird uns beistehen". Von diesen, sagt er, deuten Ersteres: „Der Ewige ist unser Richter" auf den dritten Hauptglaubenssatz, die Vergeltung; das Zweite: „Der Ewige ist unser Gesetzgeber" auf den zweiten: die Gottesoffenbarung auf Sinai und das dritte: „Der Ewige ist unser König", auf den ersten: „Das Dasein Gottes". Aus dem nachbiblischen Schrifttum bringt er die drei Teile der Mussaf-Schemone Esre (s. d. A.) zum Neujahrsfest, von denen der Erste, Malchioth, „Gott ist König!" das Dasein Gottes; der Zweite: Sichronoth, Erinnerungen, die Offenbarung Gottes auf Sinai und der Dritte: Schoferoth, die Vergeltung angeben soll. Wir kommen nun zur Besprechung der verschiedenen Themen dieser drei Hauptglaubenslehren. a) Gottes Dasein, seine Einheit, Einzigkeit, Unkörperlichkeit nebst den Attributen und Namen. In der Behandlung dieser Themen genügen ihm die Darstellung derselben mit ihren Beweisen für sie bei den zwei bedeutenden jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides und Chasdai Creskas. Neu von ihm ist sein Nachweis in dem biblischen Schrifttum für deren Angaben. Indem wir über Ersteres auf die Religionsphilosophie dieser Männer in diesem Artikel hinweisen und als bekannt voraussetzen, beschäftigen wir uns hier mit Letzterm, ihrem Nachweis im biblischen Schrifttum. Im 1 B. Moses Kap. 1. 1 bis 2 und 3, sagt Albo, wird mit der Weltschöpfung begonnen, um auf das Dasein eines Schöpfers hinzuweisen, der nach seinem Willen die Geschöpfe hervortreten ließ, eine Widerlegnng der Meinungen der epikuräischen Schule, welche die Welt ohne einen schaffenden Grund als zufällig sich so gestaltend halten, sodaß die Schöpfung in sechs Schöpfungstagen, also zu verschiedenen Zeiten vollendet wurde, ein Beweis, daß sie nach Absicht und Gutdünken der Weisheit Gottes, jedes zu seiner Zeit geschaffen wurde. Es zeigt die Ordnung ihrer Schöpfungen zu diesen verschiedenen Zeiten auf die verschiedene Stufenfolge der Geschöpfe nach einander, wie jedes Einzelne in der seiner Natur gemäßen Zeit hervortrat, damit jedes seine ihm zugedachte Vollkommenheit erreiche, worauf die Worte sich beziehen: „Und Gott sah, daß es gut war!" b) Das Wissen, Vorherwissen, die Allwissenheit Gottes und die menschliche Willensfreiheit. Gott wird als von allen Mängeln frei gedacht, das Nichtwissen wäre ein Mangel, folglich wird ihm mit Recht das Wissen in höchster Vollendung zugeschrieben. Er kennt und weiß alle Ereignisse der Welt, somit alle menschlichen Handlungen in Gegenwart und Zukunft.[1]) Wie diese Gottes-Allwissenheit sich, wenn sie auch für des Menschen Thun und Lassen entscheidend gehalten werden soll, mit der menschlichen Willensfreiheit und des Menschen Verantwortlichkeit bei Vollziehung von Werken in Einklang zu bringen sei, diese Frage, die so sehr die jüdischen Religionsphilosophen beschäftigt hat, wird hier nach dem Aufschlusse von Maimonides (s. d. A.) darüber beantwortet. Das Wissen Gottes ist von dem des menschlichen Wissens ganz und gar verschieden, es beruhe nicht anf sinnliche Wahrnehmung oder auf gewisse Vernunftschlüsse, sondern gehöre zu seinem Wesen, sei nicht von Außen hergeholt oder hinzugekommen. Wie daher sein Wesen für uns unerforschbar und unerkennbar ist,

[1]) Ikkarim, Absch. II. Kap. 21 und Absch. 4 Kap. 1.

so kann auch sein Wissen vom Menschen nicht erfaßt und erklärt werden. Die göttliche Allwissenheit steht nicht mit der Willensfreiheit des Menschen und seiner Verantwortlichkeit über vollbrachte Werke in Widerspruch, sie heben einander nicht auf, wenn auch dies von uns weder erklärt noch begriffen werden kann. Albo schließt daher diese Betrachtung mit dem rabbinischen Spruch darüber: „Alles wird (von Gott) geschaut, der freie Wille ist (dem Menschen) gegeben, die Welt wird aufs Beste gerichtet, aber Alles je nach der Menge der Werke".[1]) d) Die göttliche Vorsehung, Gottes Fürsorge, das Wohlergehen der Sünder und das Leiden der Frommen. Jeder Religionsbekenner ist zum Glauben an die in der Schöpfung waltende göttliche Vorsehung, Gottes Fürsorge, verpflichtet; es ist dies ein Folgesatz der oben aufgestellten dritten Hauptglaubens- und Grundlehre, nämlich des von „Lohn und Strafe". Die Erscheinungen von dem Wohlergehen des Frevlers und den Leiden des Frommen wurde von Vielen als Gegensatz des Glaubens an eine göttliche Vorsehung angeführt, die sie zum Abfall von demselben verleiteten. So lesen wir bei Ijob 9. 22. 24: „Eins ist es", spreche ich: „den Frommen und den Frevler vernichtet er. Wenn die Geißel plötzlich tötet, spottet man der Unschuldigen!" Ebenso ruft Jeremia 12. 1: „Warum ist der Weg der Frevler denn glücklich?" Zur Beseitigung dieser und ähnlicher Einwürfe gegen den Glauben an eine göttliche Vorsehung erklärt Albo ein für allemal,[2]) daß die göttliche Vorsehung sich bei allen Lebewesen nur über die Gattung derselben erstreckt, dagegen wacht sie bei dem Menschen über jedes Individuum einzeln extra, je nach der Stufe der Vollkommenheit, die dasselbe einzunehmen sich hervorgearbeitet. Die Erscheinung des Wohlergehens der Sünder und des Leidens der Frommen hat die verschiedenen, dem Menschen oft unbekannten Absichten der göttlichen Vorsehung zu ihrem Grunde. Der eigentliche Lohn und die wirkliche Strafe, beide erfolgen erst im Jenseits für die Seele.[3]) e) Seele, Seligkeit und Seelenheil. Die Seele wird auch von Albo als ein Ausfluß eines geistigen, immateriellen Prinzips gehalten,[4]) sie ist im Besitz der Fähigkeit, zu erkennen, was sie zur Erkenntnis und Verehrung Gottes hinleitet. Daher der Spruch: „Erkenne deine Seele und du wirst deinen Schöpfer erkennen".[5]) Für die Werke, die ihre Vervollkommnung fördern oder dieselbe untergraben, trägt die Seele selbst den Probierstein in sich; sie freut sich, empfindet innere Wonne bei guten Werken, aber hat Verdruß, Reue und Niedergeschlagenheit auf vollbrachte böse Thaten. Es hängt diese Erscheinung mit ihrem göttlichen Ursprunge zusammen. Die guten Werke gewähren der menschlichen Seele Vollkommenheit, aber die bösen Thaten trüben und verdüstern sie.[6]) So erlangt die Seele je nach den vollzogenen Werken verschiedene Stufen der Seligkeit.[7]) Diese Seligkeit wird auch den Frommen unter den Nichtisraeliten verheißen, wenn sie die sieben Noachidischen Gebote (s. d. A.) befolgt haben.[8]) f) Das Gesetz, Zweck desselben und die Gesetzesabrogationsfrage. Neben dem Naturrecht und dem bürgerlichen Gesetz nennt Albo das göttliche Gesetz, das zum Unterschiede von jenen die Aufgabe hat, eine Anleitung dem Menschen zur Erreichung der wahren Glückseligkeit d. i. des Seelenheils und der Unsterblichkeit zu geben; es nennt die Mittel, das wahrhaft Gute zu erstreben und das Böse zu meiden.[9]) Wir bemerken schon in dieser Angabe Albos eine Abweichung von den bisherigen biblischen Deutungen des Zieles der Gesetzes-

[1]) Mischna Aboth Absch. 3. 13. Dieser Lehrspruch wird dort als ein der Sprüche R. Akibas (s. d. A.) zitiert. הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה. [2]) Ikkarim Absch. 4 Kap. 11—12 und 13—14. [3]) Siehe weiter über Seele und Seligkeit. [4]) Ikkarim Absch. 3 Kap. 6. [5]) Daselbst. [6]) Daselbst Kap. 27. [7]) Daselbst III, Kap. 30—36. [8]) Daselbst Absch. 1 Kap. 25. [9]) Ikkarim Absch. 1 Kap. 24.

praxis, das sich auf das Glück des diesseitigen Lebens erstreckend gehalten wurde. Ein Absehen von dem diesseitigen Leben, daß die Frucht all unseres Thuns und Lassens das zu erlangende Seelenheil nach dem Tode im Himmel sein soll — klingt christlich und hat christliche Färbung.[1]) Weiter nennt er als Prinzipien des Gesetzes: 1. die Erkenntnis und Weisheit; 2. den Willen Gottes und 3. die Macht. Zu Erstern rechnet er die Gesetze des Dekalogs; zu den Zweiten sollen die Satzungen gehören, gekannt unter der Benennung חוקות, als das Verbot von vermischten Gattungen, כלאים, das Opfer der roten Kuh u. a. m. Zu den Dritten rechnet man die Bestimmungen der Rechtsgesetze, „Mischpatim".[2]) Im Ganzen beziehen sich die Gesetze: 1. auf die Pflichten des Menschen gegen Gott; 2. auf die gegen seinen Nebenmenschen und 3. auf die gegen sich selbst. Die religionssittliche Vervollkommnung nennt er hier als Zweck der Gesetzesvollziehung, worauf nach ihm der Ausspruch eines Talmudlehrers deuten soll: „Von den Geboten, die 613 sind, entsprechen 365 den Tagen des Sonnenjahrs und 248 den Gliedmaßen des Menschen;" der Mensch in allen seinen Lebensjahren ist zur Vollziehung des Gesetzes verpflichtet. Tiefer und folgenschwerer war sein Aufwerfen der Gesetzesabrogationsfrage, ob eine Abänderlichkeit oder gar die Aufhebung des Gesetzes zulässig sei. Wir haben in den Artikeln „Fortdauer des Gesetzes" und „Gesetzesaufhebung" in Supplement II dieser R.=E. die Beantwortung dieser Frage von Albo mit den Gegenstimmen und Gegenerklärungen, welche sie hervorgerufen, ausführlich gebracht. Wir bringen hier nur in möglichster Kürze das Resultat seiner Entscheidung darüber. Albo unterscheidet zwischen den Gesetzen des Dekalogs[4]) und den andern Geboten, die später nach demselben erfolgt waren. Erstere sind die Gesetze, die Gott unmittelbar dem Volke verkündet hatte, sie bilden den Kern des Judentums und sind unabänderiich[5]) und bleiben für den Israeliten für alle Zeiten verbindlich. Dagegen können die andern, deren Mitteilung später durch einen prophetischen Mittler erfolgt war, verändert oder gar aufgehoben werden. So kam es vor, daß ein Prophet die Aussprüche und Anordnungen eines Andern aufgehoben habe. Es sind dies die Bestimmungen, daß man die Monate nicht wie früher mit dem Monat Nissan, sondern mit dem Herbstmonat Tischri zu beginnen habe, wonach das Jahr zu rechnen sei. Es wurden von Esra an die Stelle der alten hebräischen Schriftzüge die assyrischen für die heilige Schrift eingeführt u. so a. m.[6]) Doch möchte er diese Angaben nur als eine theoretische Erörterung betrachtet wissen, um nur die Möglichkeit einer Gesetzesaufhebung der Idee nach dazuthun. In Wirklichkeit jedoch, so es sich um eine thatsächliche Gesetzesaufhebung handeln sollte, hält auch Albo die Verpflichtung für die Gesetze der Thora so lange unabänderlich und für den Israeliten verpflichtend bis es Gott gefallen werde, andere Gesetze durch einen ebenso großen Propheten wie Moses und auf eine ebenso öffentliche Offenbarung, wie es auf Sinai gewesen, zu verkünden.[7]) g) Offenbarung, Prophetie und Propheten. Gleich seinem Lehrer Chasdai Creskas (s. d. A.) spricht auch er von dem Zwecke der Gesetzesoffenbarung als die Angabe der Mittel der zu erstrebenden Vollkommenheit des Menschen und Zeichnung des Weges, der ihn zur Erlangung der ewigen Seligkeit bringt. Der Mensch soll sich nicht blos geistig vollenden, sondern soll auch körperlich thätig

---

[1]) Im Talmud und Midrasch wird von beiden gesprochen, von dem diesseitigen und jenseitigen Heil als Frucht der Gesetzesbeobachtung. [2]) Das. Absch. 1 Kap. 24. [3]) Das. Kap. 37. [4]) Siehe: „Zehn Gebote" in Abt. I dieser R.=E. [5]) Vergl. Ikkarim Absch. III Kap. 18. [6]) Vergleiche hierzu den Artikel „Rabbinismus" in Abt. II dieser R.=E. [7]) Ikkarim III Kap. 14—19. Aehnlich spricht sich Moses Mendelssohn aus in seiner Schrift „Jerusalem" S. 237 edit. Wien 1838.

sein, seine Werke sollen Beweise der geistigen Vollendung darthun. Diese Gesetzesoffenbarung, welche die Handlungen des Menschen regeln soll, mußte durch einen eigens hierzu erwählten Sendboten, durch einen wahrhaften Propheten geschehen. Die Propheten, die mit Moses begonnen und mit Maleachi als den letzten Propheten geendet, waren die Männer, welche während des ersten und zweiten jüdischen Staatslebens in Palästina die Verkünder, Wahrer und Wächter des Gesetzes waren. Die Prophetie wird im Sinne der Angabe von Maimonides über dieselbe erklärt. Sie bildet die höchste Stufe der menschlichen Erkenntnis; ein Mann von hochentwickelter Vernunft kann ein Zuströmen des göttlichen Geistes erlangen und zwar mittelst der Einbildungskraft, doch auch ohne dieselbe. Die Höhe der prophetischen Stufe ist, je mehr der Prophet seine Einbildungskraft dabei zurückdrängen oder gar zu unterdrücken versteht. Der talmudische Spruch darüber ist: „eine Prophetie, mit der die Einbildungskraft mitwirkt, gleicht einem Spiegel, der nicht leuchtet“, זו אספקלריא שאינה מאירה. Moses allein verstand die Einbildungskraft völlig auszuschließen; er erlangte die höchste Stufe der Prophetie und glich mehr einem Engel als einem Menschen. Aber es geschieht auch oft, daß auch ein Untergeordneter, ein weniger geistig Vollendeter die Prophetie unter Umständen erlangt. Aber je geistig vollendeter der Prophet ist, desto mehr tritt seine Einbildungskraft zurück und desto klarer wird seine Auffassung und Darstellung der ihm gewordenen Prophetie.[3]) Die Prophetie besteht nicht immer aus Zukunftsweissagungen, hat nicht die Förderung von den Interessen einzelner Menschen zur Aufgabe, sondern soll eine Gesamtheit, die menschliche Gesellschaft der höchsten Vollkommenheit zuführen und zwar durch Beachtung und Vollziehung der Lehren und Gesetze der Religion, damit Erkenntnis, Gesinnung und That sich vereinigen.[4])

S.

Saadja Gaon, סעדיה גאון, auch Saadja ben Joseph, arabisch Said, aus Fajum in Aegypten, dem biblischen Pitum (s. d. A.), geboren 892, gestorben 942 im Alter von 50 Jahren. Hervorragende wissenschaftliche, rabbinische Persönlichkeit der Juden Asiens und Afrikas, Oberhaupt der Hochschule in Sura, Babylonien, ausgezeichneter Religionsphilosoph, Kenner der arabischen Sprache und Litteratur, Bibelübersetzer, Bibelexeget, Grammatiker, religiöser Dichter u. a. m. I. Leben, Bildung und Thätigkeit. Von seiner Jugendgeschichte und seinem Bildungsgange wissen wir nur, daß Abu Kathir sein Lehrer war. Unrichtig nennen andere den Karäer Salman ben Jerucham (s. d. A.), gegen den Saadja später heftig polemisierte, als solchen. Ebenso zweifelhaft scheint die Angabe, daß David Mervan Almokamez (s. d. A.) aus Irak, der längere Zeit in Fajum lebte, derselbe gewesen.[5]) Sein Bildungsgang war, daß er neben den hebräischen Wissensfächern auch die arabische Sprache erlernte, sich in die philosophische Litteratur vertiefte und mit den Schriften des Christentums, sowie mit denen des Islams vertraut wurde. Zugleich versuchte er die grammatikalische Behandlung der hebräischen Sprache, wie dieselbe bei den Arabern damals schon heimisch war, zum Verständnis des Hebräischen zu verwerten. So umfaßten seine Studien fast das ganze Gebiet des damaligen Wissens, die ihm die Befähigung zu seiner spätern schriftstellerischen Thätigkeit verliehen. Saadja, der eine Uebersetzung mit einem Kommentar des Pentateuchs und der andern biblischen Bücher[6]) anfertigte, gehörte

[1]) Das. I. Kap. 1—8. [2]) Jebamoth S. 49b. Ikkarim das. Kap. 17 und 18. [3]) Das. Kap. 17. [4]) Ikkarim Absch. 3 Kap. 11—14. [5]) Vergl. über Beide Fürst, Karäer I. S. [6]) Siehe weiter.



zu den Ersten, die das Judentum wissenschaftlich behandelten und eine Wissenschaft des Judentums begründeten; zu den Ersten, die ihre Schriften in der Landessprache, im Arabischen, abfaßten; zu den Ersten, welche die Weltanschauung des biblischen und nachbiblischen Schrifttums nach philosophischer Denk- und Anschauungsweise wiedergaben, und so die Grundlage einer Religionsphilosophie des Judentums schufen. Mit Saadja begann eine neue Epoche in der Bibelexegese, wo der einfache Wortsinn, die vernunftgemäße Auslegung, vereint mit Tradition und der philosophischen Auffassung der Gesetze und Lehren derselben ihre Normen bildeten. Es machten sich zur Zeit unter den jüdischen Gelehrten mehrere Richtungen in der Auffassung der Lehren und Gesetze des Judentums geltend, welche die bisherige Lehr- und Auffassungsweise bekämpften. Die eine war die der Karäer (s. d. A.), die jede traditionelle Schrifterklärung und Gesetzesdeutung verwarfen; eine andere, die der Mystiker, die einer gewissen Geheimlehre anhingen und das Schriftwort nach derselben mit verschiedenen Phantasiegebilden auslegten, Gott stark vermenschlichten und so den reinen Gottesglauben trübten und fälschten. Zu diesen zwei kam eine dritte Richtung, die der Allegoriker, welche die Gesetze, Lehren und die Geschichtserzählungen allegorisch erklärten und die Gesetzesvollziehung bei Erfassung ihrer Ideen als nicht notwendig erachteten. Saadja kämpfte gegen dieselben und suchte in seinen Schriften deren Unrichtigkeit nachzuweisen. Gegen die Karäer verfaßte er die Schrift „Kitab al rud Ibn Anan", in der er von der Notwendigkeit der Tradition zum Verständnis der Schriftgesetze u. a. m. spricht. Die Gesetze sind oft nur umrißartig angegeben und setzen die traditionelle Erklärung voraus als z. B. die der Sabbatgesetze u. a. m. Auch die Gebetspflicht, das Dogma von der Erlösung durch den Messias, der Auferstehung u. a. m. haben nur die Tradition zu ihrer Grundlage. Gegen die Mystiker und die Karäer war seine Bibelübersetzung mit dem Kommentar zu derselben. Das Bibelwort wird in derselben vernunftgemäß in seiner Vereinbarkeit mit der Tradition wiedergegeben. „Die heilige Schrift", behauptet Saadja, „enthalte nichts Vernunftwidriges, das angeblich dagegen Sprechende sei nur scheinbar, welches der richtigen Auffassung und Erklärung bedarf". So erklärt er die Person des Satans im Buche Hiob als keinen Engel, sondern hielt ihn als eine Menschengestalt, da man Gott gegenüber kein böses Prinzip stellen kann; ebenso deutet er die Reden der Schlange in 1 Mos. 3. 1 und der Eselin 4 Mos. 22. 28, daß nicht die Tiere, sondern an deren Stelle ein Engel gesprochen habe.[1]) Beide Schriften erregten weithin die größte Aufmerksamkeit und verschafften Saadja den verdienten Ruhm. In der Hochschule zu Sura, Babylonien, war das Lehramt eines Schuloberhauptes vakant. Dem Exilarchen lag es ob, einen Gelehrten für dieses Amt zu bestimmen. Zwei wurden ihm vorgeschlagen: Saadja und Zemach ben Schahia, ein Mann von altem Adel. Der Exilarch David ben Sakai entschied sich für Saadja, der zu dieser Würde berufen wurde. Im Alter von 36 Jahren erhielt Saadja das Amt eines Schuloberhauptes der Hochschule zu Sura. Es war diese Einsetzung gegen das übliche Herkommen, das Schuloberhaupt aus den Reihen der Gelehrten Babyloniens zu wählen. Diese Ausnahme erlaubte man sich zu Gunsten eines Saadja. Die Hochschule zu Sura hatte wieder einen Mann von bedeutender Autorität, der ihr den alten Glanz zu verschaffen vermochte. Aber Saadja erfreute sich nur kurze Zeit, kaum zwei Jahre, dieses Glückes. Der Exilarch David ben Sakai hatte in einer Erbschaftssache eine Entscheidung getroffen, die sich nicht mit den Bestimmungen des jüdischen Rechts vereinen ließ. Nichtsdestoweniger forderte

---

[1]) Vergl. den Kommentar von Abraham Ibn Esra zu 1 Mos. 3. 1. Hierzu Einleitung zu Emunoth u. II. 44.

er Saadja zur Unterschrift der getroffenen Entscheidung auf, die dieser jedoch verweigerte. Der Exilarch entsetzte darauf Saadja seines Amtes und verhängte den Bann über ihn; er ernannte nachher den gelehrten Joseph ben Jakob ben Satia an dessen Stelle. Dieser Gewaltstreich schüchterte jedoch Saadja nicht ein, er griff zu einem Gegenmittel, er entsetzte David ben Sakai seiner Würde als Exilarchen und ließ dessen Bruder Johia Hassan zum Exilarchen ausrufen (930). Die Juden Babyloniens waren darauf in zwei Lager geteilt. Die Einen hielten es mit Saadja, die Andern mit David ben Sakai. Die Angelegenheit kam vor den Kalifen in Bagdad zur Entscheidung, sie fiel gegen Saadja aus, der sofort Sura verließ und sich heimlich nach Bagdad zurückzog. In diese Zeit seiner Zurückgezogenheit verfaßte er eine Anzahl wertvoller Schriften. So vergingen sieben Jahre (930—937), endlich traten Männer beider Parteien zusammen und brachten eine Versöhnung zwischen Saadja und dem Exilarchen zu stande. Saaja wurde wieder feierlich als Oberhaupt der Hochschule zu Sura eingesetzt. Die Freude darüber war eine allgemeine. Von außen liefen wieder Gesetzesanfragen zur Entscheidung ein. Aber sein Gesundheitszustand hatte in diesen Jahren des Kampfes viel gelitten. Er starb 942, im 50. Lebensjahre, und hinterließ einen Sohn, Dossa, ebenfalls sehr gelehrt, der ihm jedoch nicht in seine Würde gefolgt war. Der früher gewählte und abgesetzte Joseph ben Satia wurde zum Nachfolger Saadjas eingesetzt. II. Seine Schriften und deren Inhalt. Die Schriften Saadjas waren zahlreich und die meisten von bahnbrechender Bedeutung. Wir nennen von denselben: A. Die schon erwähnte Uebersetzung der biblischen Bücher und den Kommentar zu derselben. Diese Uebersetzung verfaßte er in arabischer Sprache und schrieb sie gegen das Herkommen bei den jüdischen Gelehrten mit arabischen Schriftzügen;[1] sie erstreckte sich, wie man annimt, auf sämmtliche Bücher der Bibel, aber es erhielten sich von ihr nur die zum Pentateuch, zu Jesaia, den Psalmen, Sprüchen Salomos[2] und zu mehreren Stücken vom Buche Hiob. Von denselben sind vollständig gedruckt: die zum Pentateuch umd zu Jesaias; von den andern Büchern sind noch Manuskripte vorhanden,[3] ebenso findet man Auszüge von denselben in verschiedenen Schriften.[4] Von dem Kommentar, der sich ebenfalls auf sämtliche biblischen Bücher erstreckte, gingen mehrere Teile verloren. Doch existieren auch von diesen bald größere, bald kleinere Notizen in verschiedenen Schriften.[5] In der Uebersetzung hielt er sich minder ängstlich an den hebräischen Text, sondern berücksichtigte dabei mehr den nichtgelehrten Volksteil, dem das Verständnis des Bibelwortes erleichtert werden sollte. Die Wiedergabe des einfachen Wortsinnes, פשט, verbunden mit einer vernunftgemäßen Auffassung unter Berücksichtigung der Tradition waren seine leitenden Grundsätze dabei. So war diese Uebersetzung zugleich Erklärung, ohne jedoch den Charakter einer Paraphrase zu haben; sie gestaltete sich mehr als eine freie Uebersetzung. Die verschiedenen Parteirichtungen mit ihren Berufungen auf das Bibelwort verursachten eine arge Verwirrung in der Auffassung und dem

[1] Abraham Ibn Esra hebt dieses in seinem Kommentar zu 1 Mos. 2. 11 besonders hervor, שתרגם התורה בלשון ישמאל ובכתיבתה. Es war dies gegen die Sitte anderer jüdischen Gelehrten, die das Arabische mit hebräischen Lettern schrieben. Der Grund dieser Abweichung Saadjas war, daß die Araber nicht sagen, er hat uns doch nicht Alles bekannt gegeben. [2] Vergl. Geiger, Jüdische Zeitschrift, 1868, S. 310; die Arbeit von J. Derenburg und Steinschneider, Catalog Bodel. col. 3193—94. [3] Manuskripte von denselben befinden sich in der Oxforder Bibliothek. Die erste Ausgabe durch den Druck geschah durch H. F. G. Paulus, Jena 1790—91. Doch war die zum Pentateuch Const. 1516 gedruckt in der Polyglotte. [4] Ewald u. Dukes Beiträge 1. 1—74; 75—115; Steinschneider, Catal. Bodel. S. 3181 ff. [5] Siehe Beiträge Ewald u. Dukes S. 76.

Verständnis desselben. Saadja hat darüber in der Einleitung zu seiner Uebersetzung: „Dieses Buch (die Uebersetzung) verfaßte ich auf das Gesuch Vieler, eine einfache Uebersetzung des Thoratextes in einem besondern Buche mit Uebergehung der Angaben über das Sprachliche u. a. m. anzufertigen. Ich fand dieses Ansuchen löblich, da durch eine derartige Wiedergabe des Thoratextes die Kenntnis seines Inhaltes leichter und schneller ermöglicht wird, der Leser wird hier nicht durch allerlei Erläuterungen gestört und aufgehalten. Wer jedoch die Begründung der Vernunftgebote und der Spezialisierung der Offenbarungsangaben u. a. m. kennen lernen will, der suche dieses in meiner andern Schrift, in dem Kommentar. Dementsprechend gab ich in diesem Buche nur eine Erklärung (Uebersetzung) des bloßen Textes der Thora nach Maßgabe der Vernunft und der Tradition. Ich fügte oft, wo es nötig schien, ein Wort oder einen Buchstaben hinzu, damit der Sinn deutlicher werde". So war Saadja unter den Rabbaniten der Erste, der gleich den Karäern die Bibel mit deren Erklärung als Schlüssel und Mittelpunkt aufstellte, um den sich Alle zu scharen haben. So hatten die Bibelübersetzung mit ihrem Kommentar Vernunft, heilige Schrift und Tradition in ihrer Vereinigung und gegenseitiger Ergänzung zu ihrer Grundlage. „Manche Menschen", sagt er,[1]) „unterlassen vielleicht, sich an die Bibel zu halten, weil das Einzelne der Gebote darin oft nicht auseinander gesetzt ist, allein wir haben außer dem Bibelworte noch zwei Quellen, eine die ihm vorausgeht, das ist der Quell der Vernunft, die andere, die ihm folgt, das ist der Strom der Tradition, durch sie werden die Gebote nach Beschaffenheit und Dauer oder der Bestimmung, wie oft sie zu wiederholen seien, ergänzt". Dem Karäismus, der die Tradition von sich gewiesen, wurde die unbedingte Zusammengehörigkeit der Schrift mit der Tradition nachgewiesen; gegen die Allegoristen, als die Verächter der Gesetzespraxis, war die einfache sinngemäße Schrifterklärung aufgestellt und endlich erhielt der Mystizismus mit seiner Vermenschlichung Gottes durch Umdeutung und Umschreibung der in der Bibel gebrauchten sinnlichen Bezeichnungen von Gott seine Zurückweisung. Um der vernunftgemäßen Auffassung gerecht zu werden, erklärte Saadja, wie schon erwähnt, daß im 1 Mos. 3. 1 nicht die Schlange zu Eva, und ebenso in 4 Mos. 22. 28 nicht die Eselin zu Bileam gesprochen, sondern daß es ein Engel gewesen, der hierzu bestimmt wurde. Zu 1 Mos. 9. 13 bemerkte er, daß der Regenbogen nicht erst nach der Sündflut entstanden, sondern daß er schon früher da war, aber infolge des fortwährenden Regens in den 40 Tagen der Flut, wo die Sonne nicht scheinen konnte, nicht hervorzutreten vermochte. Daher er nach der Sündflut beim ersten Wiederhervortreten als Bundeszeichen angegeben wurde.[2])
B. Der Kommentar zum Buche der Schöpfung, Sepher Jezira, ספר יצירה. Wir haben im Supplement III. S. 98—102 über dieses Buch einen ausführlichen Artikel. Dasselbe wurde von den Kabbalisten als Grundbuch der Geheimlehre gehalten. Saadja schrieb zu demselben einen philosophischen Kommentar, er erklärte es in philosophischer Denkweise und entriß dadurch dem Mystizismus die Grundlage seiner Lehren. Ausdrücklich unterscheidet er den Schöpfungsbericht in der Bibel von dem des Jezirabuches, er hat für jenen eine besondere Behandlung aufgestellt. So hatte auch die Abfassung dieser Schrift eine polemische Tendenz. Dieselbe war ebenfalls in arabischer Sprache, von der sich noch ein Manuskript erhalten hat.[3]) Dieser Kommentar wurde auch hebräisch übertragen, von dem

---

[1]) Emunoth Wedeoth III. 10. [2]) Ueber mehreres hier vergleiche Salomon Munk, Notice sur Saadja, S. 44 ff. Mehr Jost II. S. 285, Weiß V. S. 142—144. [3]) In der Oxforder und Münchener Bibliothek. Zu unterscheiden von demselben haben wir den Kommentar in der Ausgabe des Jezirabuches, Mantua 1562, der fälschlich Saadja beigelegt wurde.

sich ebenfalls noch Manuskripte in verschiedenen Bibliotheken erhalten haben. In der Einleitung bespricht er die verschiedenen Meinungen über das Schöpfungswerk, wo er sich mit dem Neuplatonismus auseinander setzt. Der Abfassung dieses Kommentars folgte später sein bedeutendstes Werk: C. das Buch „Emunoth Wedeoth“, ספר האמונות והדעות, Glaubenslehren und Vernunftmeinungen, arabisch: „Kitab el Amanat m'al-l'tigadat“.[1]) Dasselbe bespricht die Lehren und die Grundgesetze der jüdischen Religion in ihrer Vereinbarkeit mit den Lehren und Prinzipien des vernunftgemäßen, philosophischen Denkens und wurde ebenfalls in arabischer Sprache abgefaßt, von dem sich noch Manuskripte erhalten haben.[2]) Von Jehuda Ibn Tibbon wurde dieses Werk im Jahre 1186 unter dem Titel: ספר האמונות והדעות[3]) hebräisch übersetzt.[4]) Auch der Fabeldichter Jehuda Hanakdon fertigte davon eine hebräische Uebersetzung an, die weniger verbreitet wurde.[5]) Es ist das erste Buch, das eine Religionsphilosophie des Judentums aufstellt, in der die heilige Schrift, die Tradition und die Philosophie als die Erkenntnisquellen und als gleiche, ebenbürtige Faktoren behandelt werden, die sich nicht nur widersprechen, sondern auch sich gegenseitig ergänzen und erhellen. Die Schrift ist der volle Ausdruck der Vernunft, sie hat nichts, was der Vernunft widerstrebt. Offenbarung und vernunftgemäßes Erkennen haben nur eine Wahrheit, eine Lehre und ein Gesetz für des Menschen Glück und Heil. Die Frage, wozu Offenbarung, da auch durch die Vernunft dieselben Wahrheiten und Lehren aufgefunden werden, beantwortet er dahin, daß die Offenbarung ihre Lehren für Alle aufstellt, auch für die, welche die Vernunftlehren nicht aufzufinden vermögen. Dieses darzulegen ist die Aufgabe dieses Werkes, das Resultat seiner Forschungen. Was ihn zur Abfassung desselben bewogen hat, darüber äußerte er sich in der Einleitung: „Was mich auf diesen Gedanken brachte, war, daß ich verschiedene Menschenklassen kennen lernte, von denen Manche wirklich bis zur Wahrheit vorgedrungen, sie erkannt und sich derselben gefreut; die Andern kamen in Besitz der Wahrheit, aber sie zweifelten an deren Richtigkeit und nahmen dieselbe nicht in sich auf; die Dritten haben die Wahrheit, halten sie fest, aber ohne Ueberzeugung. Mein Herz betrübte sich über diese Ansichten der verschiedenen Menschenklassen, besonders wurde mein Mitgefühl für meine Stammesgenossen, die Israeliten, rege, denn ich sehe viele, deren Glauben nicht lauter und deren Erkenntnis nicht überzeugend klar sind; ich sehe viele Religionsleugner, die sich des Unglaubens rühmen und sich erhaben über die Männer der Glaubenswahrheiten dünken. Wieder sehe ich Viele, die in den Strudel des Zweifels versunken, und es findet sich kein Taucher, der sie aus der Tiefflut herausholt. Ich erachtete es als meine Pflicht, nach meinen Kräften zu helfen. Den Menschen durch mein Wissen zu nützen, hielt ich als meine Schuldigkeit, sie auf grader Bahn zu Gott zu führen. Gegen das Vorurteil, die philosophische Spekulation führe zum Epikuräismus, zur Leugnung des Glaubens, war seine Antwort, daß eine solche Meinung nur die Idioten haben können, die weiter nicht in Betracht kommen. Auch gegen die Angabe Vieler, daß auch der Talmud gegen die Forschung den Satz aufstelle: „Wer über vier Dinge forscht: was oben, über uns, unten, unter uns, was vorher und nachher sein werde, für den wäre es besser, wenn er nicht existierte“,[6]) lautete seine Ant-

[1]) So lautete der Titel dieses Buches im Original nach einer Oxforder und Petersburger Handschrift. Siehe Dr. J. Guttmann, Religionsphilosophie des Saadja, 1882, S. 27. Anmerkung 1. [2]) In den Bibliotheken zu München, Oxford u. a. a. O. [3]) In Emuna Rama von Abraham Ibn Daud S. 98 heißt der Titel desselben ספר האמונה והסברות. [4]) In neuester Zeit hat dieses Werk deutsch übersetzt: Professor Julius Fürst in Leipzig. [5]) Manuskripte von derselben sind in der Oxforder Bibliothek, Nr. 1185 der Oppenheimerschen Bibliothek, in Frankfurt a. M., von der die Zeitschrift Zion I. Proben hat. [6]) Chagiga Mischna Absch. 2. 1.

wort: „In vielen Stellen der heiligen Schrift (Jesaia 40. 21; 44. 7 und 8; Hiob 34. 1) wird nachdrucksvoll zum Forschen und Erkennen gemahnt, der Talmud könne daher nicht die philosophische Forschung verbieten. Die Forschung zerstört nicht den Glauben, wenn sie vereint mit der heiligen Schrift und der Tradition, als gleiche Faktoren, unternommen wird, die sich gegenseitig ergänzen, wie dies ausdrücklich in Jesaia 44. 8 und das. 51. 13 angegeben wird". Die Haupttendenz des Buches ist demnach, 1. gegen die Stockfrommen, die jede philosophische Forschung als den Glauben vernichtend halten, sie verbieten und zurückweisen und 2. gegen die philosophischen Verirrten, die Freigeister, die Allegoriker u. a. m., welche die Gesetzesvollziehung bei Erfassung der ihr unterliegenden Idee entbehrlich halten, auch gegen die, welche der Religion abtrünnig geworden. Das Buch hat zehn Abschnitte, in denen die Religion des Judentums mit ihren Lehren und Gesetzen philosophisch beleuchtet und in ihrer Vereinbarkeit mit der Philosophie, dem vernunftgemäßen Denken und Erkennen, dargestellt werden. Von diesen behandelt der erste: die Schöpfung der Welt und ihrer Wesen, gegen die Annahme, sie sei von Ewigkeit her; der zweite: daß ihr Schöpfer Gott, der Eine und Einzige, sei; der dritte: die Offenbarung der göttlichen Lehren und Gesetze; der vierte: die Gottesverehrung, die Willensfreiheit des Menschen und die göttliche Allwissenheit; der fünfte: das Verdienst und die Schuld, die Leiden der Frommen und das Wohlergehen der Sünder, das Gebet, die Sünden, die Reue, der innere Gottesdienst und die Gesinnungen; der sechste: die Seele, ihr Wesen, ihre Schöpfung und Bestimmung; daß ihre Versetzung in den Körper keine Degradierung sei, ihr Zusammenwirken mit ihm, ihre Trennung von ihm, ihr Geschick nach der Trennung und die falschen Angaben einer Seelenwanderung; der siebente: die Totenbelebung und die Auferstehung; der achte: die Erlösung und den Messiasglauben; der neunte: die Vergeltung, Lohn der Tugend und die Strafe der Sünde. Der zehnte Abschnitt hat die Ethik, die Lehren von dem frommen, gottgefälligen Lebenswandel. Saadja hat in diesem Buche kein abgeschlossenes, abgerundetes religionsphilosophisches System des Judentums geben wollen, die Bibel und die Tradition bedurften keine Begründung durch die Philosophie, da dieselben als unbestrittene Thatsache, als etwas Gegebenes gelten, auf die sich die andern Religionen, das Christentum und der Islam, berufen und sie als Grundlage ihres geistigen Baues anerkennen. Nur zur Beleuchtung, Erklärung, Rechtfertigung und Zurückweisung etwaiger Angriffe auf dieselben dient sie. Der Erfolg ihrer Vereinbarkeit mit dem Judentume war, daß sämtliche sinnliche Bezeichnungen von Gott geistig aufgefaßt und so wiedergegeben wurden. Auch die Wunder, die nicht angezweifelt werden durften, wurden vernunftgemäß erklärt. Nur der Glaube an die Existenz von bösen Engeln, als Repräsentanten einer gottwidrigen bösen Macht, wurde abgewiesen. Die geoffenbarten Lehren und Gesetze werden sämtlich vernunftgemäß dargestellt, das dagegen Sprechende wurde erklärt. Mit vieler Wärme spricht Saadja in dem dritten Abschnitt für die Unauflösbarkeit des Gesetzes und gegen die, welche eine Zeitlichkeit derselben annehmen. „Wir Israeliten", sagt er, „haben eine getreue, vollständige Ueberlieferung; die Propheten haben von den Vorschriften des Gesetzes die Verheißung, daß sie nie aufhören werde, so klar, daß jeder Nebengedanke dagegen verschwindet. Bei vielen Geboten ist der Ausdruck „für eure nachfolgenden Geschlechter". In 5 Mos. 33. 4 heißt es: „Die Lehre hat uns Mose geboten, ein Erbe der Gemeinde Jakobs"; ferner wird den Gesetzen hinzugefügt: „für alle Geschlechter;" auch ist Israel nur eine Gemeinschaft, so lange es das Gesetz hat. Gott hat die Verheißung der ewigen Dauer der Gemeinde Israels verkündet, folglich besteht auch das Gesetz ewig. Jeremia 31. 35—37 heißt es: „So spricht der Ewige, der die Sonne zum Licht des Tages bestimmte, den

Mond und die Sterne zur Erleuchtung der Nacht gegeben, sollten diese Gesetze vor mir weichen, so würde auch Israel aufhören ein Volk vor mir zu sein". Ebenso lesen wir bei Maleachi 3. 22. 23 am Schluß des Prophetentums: „Gedenket der Lehre Mosis, meines Dieners, dem ich auf Horeb Gesetze und Rechte befohlen. Siehe, ich sende euch den Propheten Eliahu bevor da eintritt der Tag groß und furchtbar". Mehreres siehe die Artikel: „Fortdauer des Gesetzes" und „Gesetzesaufhebung" und „Albo Joseph". Ausführliches darüber bitten wir noch in dem Artikel „Religionsphilosophie" nachzulesen.[1]) D. Polemische und apologetische Schriften. Obenan stellen wir hier den Bericht von seiner polemischen und apologetischen Thätigkeit gegen die Karäer. Er hat eine Anzahl von Schriften gegen dieselbe verfaßt, aber sämtliche sind nicht mehr vorhanden; nur Auszüge und Notizen aus ihnen finden sich da und dort in dem Schrifttum der Karäer von ihren Entgegnungen. Wir nennen von denselben: 1. „Kitab el Rud al Anan", Schrift der Widerlegung gegen Anan, die er in seinem 23. Lebensjahre verfaßt hat.[2]) Dieselbe existiert nicht mehr, aber es kennt sie der Verfasser der Schrift „Chilluk", sie berichtet über Anan und dessen Thätigkeit zur Stiftung der Karäersekte; er widerlegt Anans Schrift der Gebote, auch die von dessen Dogmatik, besonders die über das Wesen der Seele.[3]) Er stellt den Karäern ihre Angabe von dem Alter ihrer Sekte, das auf Zadok und die Sadducäer zurückgeführt wird, entschieden in Abrede, was der Karäer Salman ben Jerucham in seiner Schrift „Milchamoth" bekämpfte. 2. Das Buch der Prüfung, ספר תמייז, hebräisch: ספר המבחן,[4]) oder ספר ההכרה,[5]) dieses Buch verfaßte Saadja 926. 3. Das Buch gegen Sakavija in Irak (915), arabisch: „Kitab al Rudd ala ben Sakavija", hebräisch: „Teschuboth al Bensakuvija",[6]) der gegen die Tradition und die vernunftwidrigen Agadastellen im Talmud geschrieben hat.[7]) 4. Das Buch „Taanoth", gegen Benjamin Nehavendi,[8]) das ebenfalls verloren ging und nur aus den Zitaten der karäischen Gelehrten gekannt ist.[9]) 5. Eine Schrift gegen den karäischen Brauch, am Freitag Abends kein Licht im Hause brennen zu lassen. Dieselbe wird von Abraham Ibn Esra in seinem Pentateuchkommentar (2 Mos. 35. 3) genannt; 6. Die Schrift gegen Ben Sitha in Irak, Persien, betitelt: Theschuboth al Ben Sitha, Widerlegungen Ibn Sithas, der in seinem Kommentar zum Pentateuch ganz im Sinne der Karäer gegen die Tradition das Grammatikalische zur Angabe der Wortbedeutung beachtete. Auch diese Schrift Saadjas existiert nicht mehr.[10]) Hierher gehört noch 7. seine Schrift, „Arajoth" gegen die Eheverbote der Karäer, die von ihnen sehr ausgedehnt wurden. Auch dieses Buch hat sich nicht erhalten und ist nur noch durch Auszüge von ihm in den Schriften der Karäer bekannt. Endlich nennen wir noch seine polemisch-apologetische Schrift gegen den Freigeist: Chivi Hakalbi, חוי הכלבי, oder wie man ihn sonst auch nennt: Chiwi Habalki,[11]) der in seiner

[1]) Ferner wäre noch über dieses Thema nachzulesen Guttmann, Saadja Gaon S. 148—157 mit den Anmerkungen daselbst. Hierzu noch die Schrift desselben Abraham Ibn Daud S. 184. [2]) Pinsker, Einleitung in das babylonische Punktationssystem S. 170. [3]) Likute 1619. Uebrigens unterläßt Saadja nicht, ausdrücklich die Meinung Anans über die Seele in seinem Emunoth Kap. 1 zurückzuweisen. Vergl. darüber Jost, Annalen 1841, den Aufsatz von Sal. Munk. Einen ganzen Abschnitt von diesem Buche Saadjas hat das ספר עריות von R. Josua Haron in chaldäischer Sprache. [4]) Unter diesem Titel erwähnt es Abraham Ibn Esra. Vergl. Zion, Jahrgang II. S. 137. Ausführliches findet man in Fürst, Karäer II. S. 40—41. [5]) So von Abraham bar Chija Meor Enajim S. 109, Ausgabe Berlin. [6]) So bei Mose ben Esra in Arugath Habosem. [7]) Vergl. Arugath Habosem. [8]) Nach Fürst, Karäer II. S. 27. [9]) Daselbst. [10]) Auch Abraham Ibn Esra in seinem Kommentar zu 2 Mos. 20. 26; 21. 24 u. a. a. Orten polemisiert gegen Ben Sitha. [11]) Ewald u. Dukes in ihren Beiträgen II. S. 33 schreiben „Chivi Hakalbi", denen Jost, Graetz und Geiger gefolgt sind, dagegen hat Fürst, Karäer II. 30—31 „Chavi el Balkhi".

Schrift[1]) zweihundert Thesen, Zweifel und Fragen gegen die Glaubwürdigkeit des Pentateuchs, seines geschichtlichen und gesetzlichen Inhalts, aufstellte u. a. m. (siehe Chivi Albalchi).) Dieser Schrift ging seine arabische Uebersetzung des Pentateuchs mit Erklärungen, ebenfalls im rationalistischen Sinne, voraus.[2]) Gegen beide begann Saadja in seinen Schriften den Kampf. Er verfaßte ebenfalls eine arabische Uebersetzung des Pentateuchs mit Erklärungen in rechtgläubigem, traditionellem und wissenschaftlichem Geiste, die den Gebrauch der Uebersetzung Chivis verdrängte. Darauf schrieb er seine Schrift zur Widerlegung der Angriffe Chivis Albalchi.[3]) Außer diesen hat sein Hauptwerk Emunoth Wedeoth mehrere polemische Abschnitte[4]) gegen die Karäer. E. Die sprachwissenschaftlichen Schriften. Von den hierher gehörigen Schriften Saadjas nennen wir: 1. das Buch der Sprache: כתאב אללגה. Dasselbe zitiert er selbst in seinem Kommentar zum Jezirabuch;[5]) Es ist das Buch der hebräischen Sprache, ספר לשון עברי, bestehend aus zehn Abhandlungen: 1. über die Konsonanten; 2. die Kehllaute, אהחע; 3. die Wandlungen derselben, חלופים; 4. die Vokale; 5. das Dagesch und Rafe; 6. die Accente; 7. die Leseregeln; 8. die Zusammenfügung der Wörter, צרופים; 9. die Nomina und 10. die Partikeln. Es werden diese Abschnitte auch einzeln als für sich bestehende „Schriften" erwähnt.[6]) 2. ein Wörterbuch, Wurzelwörterbuch, שרשילה״ק, der hebräischen Sprache, Egron, אגרון, auch Sepher Pitronim, ספר פתרונים, in alphabetischer Ordnung. Dasselbe war in hebräischer Sprache abgefaßt, wo jeder Buchstabe ein Heft, מחברת, bildet, auch so genannt und bezeichnet wird. 3. Die Schrift zur Erklärung der Hapaxlegomena, 91 an Zahl, zu deren Verdeutlichung ähnliche Wörter im Talmud und Targum angeführt werden. 4. Die Schrift von der Eleganz der hebräischen Sprache, ספר צחות. Dieselbe kennt Abraham Ibn Esra in seiner Schrift „Meosnaim"; sie ist das, was man Syntax in der Grammatik nennt und enthält die Regeln über Wortbildung, des Stils u. a. m. Diese Arbeiten Saadjas wurden von Dunasch ben Labrut stark kritisiert, was jedoch Abraham Ibn Esra in seinem Buche „Sephath Jether" zurückzuweisen verstand. Endlich nennen wir noch das Buch Hagaluj, ספר הגלוי,[7]) das Buch des Exilierten (das israelitische Volk) oder der Exilierten (der Israeliten). Dasselbe hat 7 Pforten, Abschnitte, von denen behandeln Pforte 1 die Vorzüge der Weisheit und die Niedrigkeit derer, die sie verachten; Pforte 2 die Zeit der Propheten und die Zeit der Abfassung der Mischna und des Talmuds; Pforte 3 das Unglück durch die Einsetzung unwürdiger Fürsten; Pforte 4 das Glück durch ein würdiges Oberhaupt; Pforte 5 die Gebote und die Zukunft des israelitischen Volkes; Pforte 6 die Leiden Israels und seine Geschichte; Pforte 7 die Disputationen mit den Gegnern Israels.[8]) F. Talmudische Schriften von ihm kennt man: a) eine arabische Uebersetzung der Mischna mit Erklärungen;[9]) b) eine Hodogetik zum Talmud, betitelt: דרכי התלמוד;[10]) c) tal-

---

[1]) Diese Schrift heißt bei Saadja Ibn Danon (vergl. Chemda genusa S. 28) תורה חדשה oder תורת חוי הכלבי. [2]) Er verfaßte eine arabische Uebersetzung mit Erklärungen in rationalistischem freigeistigem Sinne. Diese Uebersetzung wurde noch zur Zeit Saadjas von den Lehrern benutzt (Chemda genusa S. 28). [3]) Dieses Buch giebt er selbst in seinem Buche Emunoth Wedeoth an. [4]) Siehe das Ausführliche darüber gegen Kaufmann S. 80–90. — Bacher, Bibelexegese, S. 87 und das. Anmerkung 2. Mehr siehe den Artikel „Salman ben Jerucham". [5]) Munk, Notice sur Saadja S. 14. [6]) Ausführliches siehe Harkavy S. 29 T. 5 seiner Schrift: זכרון לראשונים. [7]) Nach Jeremia 32 Vers 14. [8]) Nach Harkavy זכרון לראשונים B. V. [9]) Nach den Angaben des Reisenden Patachja aus Regensburg in seiner Schrift סבוב. Mehr hat Graetz, Geschichte V. S. 536. [10]) Dieselbe zitiert Bezalel Aschkenasi in seiner Schrift 145 כללות כלל.

mudische Abhandlungen über Civil- und Eherechtssachen.[1]) G. **Liturgische Arbeiten.** Saadja schrieb in arabischer Sprache eine liturgische Agende, genannt סדור של סעדיה גאון. die noch handschriftlich in London, Bibliothek Bodeliana, existiert; dieselbe hat eine Anzahl seiner eigenen Kompositionen, auch andere hebräische Gebete und liturgische Dichtungen, Pijutim.[2])

Sahal ben Mazliach Hakohen, arabisch: El Muallin Abu el Suri (910—950). Von ihm wird erzählt, daß er im Jahre 910 in Jerusalem geboren und da von seinem Vater Abu Sahal, wo derselbe als Lehrer und Schriftsteller thätig war (920), Unterricht und Ausbildung erhielt. So kennt man ihn, was auch seine erhaltenen Schriften bezeugen, als einen tiefen Kenner des biblischen und nachbiblischen Schrifttums, der das Hebräische und Arabische vortrefflich verstand und so ein energischer Kämpfer und Verfechter des Karäismus gegen die Angriffe der Rabbaniten wurde. Seine polemischen Schriften, die weniger gegen Saadja, aber desto mehr gegen dessen Schüler und von diesen besonders gegen Samuel ben Jakob gerichtet waren, sind scharf und durchdringend. Von seinen hebräischen sprachlichen Schriften kennt man eine hebräische Grammatik und ein lexikalisches Buch „Leschon Limudim", beide wurden von spätern Gelehrten benutzt und oft zitiert.[3]) Neben diesen kennt man noch mehrere andere, wertvolle von ihm verfaßten Bücher, als einen Kommentar zum Pentateuch, betitelt: „Mischna Thora",[4]) den Abraham Ibn Esra (s. d. A.) im 2 Mos. 13. 3 nennt[5]) und ein Buch „Sepher Dinin";[6]) ferner einen Kommentar zu Jesaia[7]) und zum Buche Daniel. Zehn Streitschriften verfaßte er gegen die Rabbaniten, die „Esser Teschuboth" genannt wurden.[8]) Wir haben endlich noch eine Schrift von ihm zu nennen: „Sepher Thochacha", „Mahnbuch, oder Igeret Hathochacha", „Thochachath Megulah". Von diesen Schriften haben sich nur vollständig erhalten: die genannte Mahnschrift und mehrere Fragmente aus zwei Streitschriften, die lesenswert sind.

Salman ben Jerucham, סלמן בן ירוחם. Gelehrter Karäer, Oberhaupt der karäischen Gemeinden in Aegypten, geb. 885 in Fostat (Aegypten), der später bald in Jerusalem, bald in Aegypten und bald in Irak (Babylonien) lebte, überall war er für die Ausbreitung und Erstarkung des Karäismus und dessen Gemeinden thätig.[9]) Rühmlichst bekannt machte er sich durch seine Schriften gegen Saadja (s. d. A.) zum Schutze und zur Abwehr der Angriffe auf den Karäismus. Von diesen war seine in hebräischer Sprache abgefaßte Schrift „Milchamoth Adonai", „Kämpfe Gottes"[10]), die bedeutendste. Dieselbe ist in poetischem Stil und hat die Form eines Sendschreibens an die karäischen Gemeinden, besteht aus achtzehn alphabetischen Stücken in Versen und bildet eine Streitschrift, in der er Saadjas Beweise für die Tradition widerlegt. Es spreche, meint er, gegen die Existenz einer Tradition, daß in der Schrift nichts von derselben erwähnt und in der

---

[1]) Vergleiche Frankels Monatsschrift 1359 S. 407. [2]) Vergleiche darüber Landshut, Amude Haaboda II. S. 285 voce סעדיה גאון. Zur Litteratur über Saadja: Rappaport, Bikkure Haitim 1828 S. 20—37. Dukes נחל קדומים im Anhange S. 25--6. Munk, Notice sur Saadja, Paris 1838. Auszug aus dem 9. Band der Cahenschen Bibel. Geiger, Wissensch. Zeitschr. I. S. 184. II. S. 370. V. S. 281. Orient. Litt. 1849. Nr. 33. Ewald u. Dukes, Beiträge, Stuttgart 1844. Bd. II. S. 11. Steinschneider, Catalog Bodeliana, col. 2157. Guttmann, Die Religionsphilosophie Saadjas 1882. [3]) Fürst, Gesch. der Karäer II. S. 91. [4]) Vergl. Orach Zadikim S. 24b. [5]) Ganze Stellen daraus findet man in der Schrift „Adereth Eliahu" von Ela Baschizi (s. d. A.) [6]) Wird ebenfalls oft genannt. [7]) Im Mibchar von Aharon ben Joseph auf fast jeder Seite genannt. [8]) So erwähnt in dem Buche „Sepher Haoscher" von Jakob ben Ruben, vergl. „Mibchar Jescharim", Koslow 1835. [9]) Siehe: „Karäer". [10]) Von derselben findet sich ein Fragment in Pinsker, Likute Kadmonioth, Beilagen S. 48 abgedruckt. Vollständig ist sie im Orient. Litt. 1846. S. 23. 163 und 211.

Mischna und Gemara die Halachoth mit ihren gesetzlichen Angaben unter Meinungsverschiedenheit der Gesetzeslehrer vorgetragen werden u. a. m., besonders hebt er hervor, daß der Festkalender des Rabbinismus nicht aus uralter Zeit stammen könne, da der Talmud ihn nicht erwähnt. Voll Erbitterung wirft er dem Rabbinismus vor, daß er Unerlaubtes gestattet und Erlaubtes verbietet, auch die Berührung unreiner Gegenstände und unreiner Personen zulasse und dadurch die Gesetze über „rein" und „unrein", טומאה וטהרה, außer Kraft setze. Um das rabbinische Judentum recht lächerlich zu machen, stellt er eine Menge von Lehren, Aussprüchen und Angaben der mystischen Agada aus dem jüngern Schrifttum des Midrasch zusammen, die Gott ganz nach menschlicher Gestalt mit Gliedern u. s. w. unter Benennung deren Maß, Höhe und Größe darstellen. In Bezug darauf zitiert er die Worte des Psalmisten (Ps. 19. 51): „Die Frevler haben mich verspottet" und sagt: „Das sind die Rabbanisten; sie haben zwei Thoras, Gesetze, die der Schrift und die der Tradition gegen 5 B. Mos. 31. 9. 26, wo nur von einer Thora gesprochen wird; ferner heißt es: 2 B. Mos. 20: „Ich bin der Ewige, Dein Gott", doch die Rabbiner behaupten und lehren, daß die doppelte Angabe von Gott in diesem Verse zwei Götter bezeichnen, einen großen Gott und einen kleinen, der kleine Gott, sei Metatron (s. d. A.); ferner heißt es: „Du sollst keine anderen Götter vor meinem Angesichte haben" (das.), aber die Rabbinisten glauben neben Gott auch an das „Schiur Koma".[1]) Entschieden werden von ihm die Erklärungen Saadjas über den Kalender, die Chronologie, den Genuß vom Fett Rinder, die Verwandschaftsgrade im Ehegesetze, den zweiten Festtag, das Feueranzünden von Freitag auf den Sabbat u. a. m. zurückgewiesen und bekämpft. Dieses Vorgehen Salmans ben Jerucham hat eine Replik Saadjas hervorgerufen, die er in seiner Schrift „Kitab el Tanjiz", Schrift der Unterscheidung, zusammenstellte. Auch diese saadjanische Schrift existiert nicht mehr. Neben diesen polemischen Arbeiten verfaßte er arabische Uebersetzungen des Pentateuchs, der Hagiographen und der Kethubim und schrieb Kommentare zu denselben. Erhalten haben sich von denselben der Kommentar zu Koheleth, den Psalmen und den Klageliedern. In demselben findet man eine Menge geschichtlicher Notizen über die Entstehung des Karäismus u. a. m., besonders wichtig sind die polemischen Auslassungen gegen den Rabbinismus. Bemerkenswert in ihnen ist sein Eifer gegen das Studium der Philosophie, der arabischen Grammatik und anderer Wissensfächer, doch hat er früher selbst eine philosophische Schrift verfaßt. Mehreres siehe: „Saadja".

Salomo ben Adereth, vollständig: Salomo ben Abraham Ibn Adereth, שלמה בן אברהם אבן אדרת, abgekürzt „Raschba", רשבא[2]) (geb. 1225, gest. 1310). Hochgeachtete, gelehrte rabbinische Autorität in Barzelona, seiner Vaterstadt, Jünger des R. Jona Gerundi und des Nachmanides (s. d. A.), der wegen seiner umfassenden, gründlichen talmudischen Gelehrsamkeit zu den bedeutendsten Rabbinern seiner Zeit gezählt wurde. Man verehrte ihn als einen Mann von scharfem und hellem Verstande, energischer, beharrlicher Thatkraft und hochsittlichem Charakter. Von seinem Lehrer Nachmanides eignete er sich die Sanftmut an und seinem Lehrer Jona Gerundi glich er an Festigkeit in der Ausführung gefaßter Entschlüsse.[3]) Seine immense Belesenheit in der Talmudlitteratur, seine klare, lichtvolle Auffassung und Erläuterung talmudischer Stoffe erregten weithin Bewunderung und waren mustergültig; er liebte die gradsinnige Erklärung und

[1]) Siehe darüber diese Real-Encyclopädie, Artikel „Mystik" und „Kabbala". [2]) In demselben bezeichnet jeder Buchstabe ein Wort: das ר = Rabbi; das ש = שלמה; ב = בן; א = אדרת. [3]) Siehe weiter.

ging meistens ohne weitere sophistische Klügelei und Abschweifung auf die sachliche Behandlung des vorliegenden Themas ein. Der Talmud mit seinen Aussprüchen (s. Talmud) waren für ihn eine Quelle von Weisheit, er verfaßte Kommentare zu dem größten Teil der Talmudtraktate, aber den Teil im Talmud, den man „Agada“ (s. d. A.) nennt, hielt er für minder wichtig, schon wegen seiner Allegorien, verblümten Redensarten und fremdklingenden Aeußerungen, besonders infolge von Reflexionen, die gewisse Verirrungen hervorrufen konnten. Doch entschloß er sich in den spätern Jahren, um gewisse Angriffe auf das Judentum zurückzuweisen, einen Kommentar zu einem großen Teil der Agada zu schreiben, in welchem er die Mißdeutung ihrer Sätze aufzuklären suchte.[1]) Von den andern Wissensfächern, die er sich anzueignen verstand, war es die Philosophie,[2]) deren Forschungen er nur dann zu beachten für berechtigt hielt, wenn sie sich mit den Lehren des Judentums vereinbaren ließen.[3]) Von der Kabbala (s. d. A.) spricht er mit Achtung, aber er gesteht, wenig von ihr zu verstehen; die Angabe ihrer geheimen Ueberlieferung stellt er in Abrede;[4]) ihre Mitteilung solle nur geheim bleiben.[5]) So verbreitete sich sein Ruf weithin unter den Juden Europas, Asiens und Afrikas. Aus den entferntesten Gegenden eilten Jünger zu ihm, die sich zu seinen Talmudvorträgen mit großem Eifer und seltener Wißbegierde drängten.[6]) Von nah und fern liefen tausende von Briefen mit Anfragen und Bitten um Bescheide über Kultus- und Rechtsangelegenheiten ein.[7]) Von seinem Wohlwollen erzählt man: David Maimonides, ein Enkel des Moses Maimonides (s. d. A), das Oberhaupt, Nagid, der jüdischen Gemeinden in Aegypten, wurde von den ihm feindlichen Juden bei dem Sultan Kitawun verläumdet, worauf seine Absetzung erfolgt war. Nur große Geldsummen vermochten eine Aenderung dieses Dekrets zu erzielen. David Maimonides wendete sich in dieser Not an Salomo ben Adereth nach Barzelona, dem er sein Geschick mitteilte. Der Angeredete besann sich nicht lange, er wählte, von tiefem Mitleid ergriffen, einen geachteten Mann, Samson ben Meir aus Toledo zum Abgesandten, dem er ein Schreiben an die Gemeinden Spaniens mitgab, worin er dringend um Abhülfe bat. Bedeutende Summen wurden zusammengebracht und David Maimonides erhielt seine Würde als „Nagid“ wieder.[8]) Eine andere Thätigkeit führt ihn uns als einen gewissenhaften Apologeten des Judentums vor. Martin Raimund, ein Mönch eines Klosters in Barzelona, veröffentlichte zwei Schriften gegen das Judentum, von denen eine: Capistrum Judaeorum und die andere Pugio Fidei hieß; sie enthielten eine Zusammenstellung von mißverstandenen Aussprüchen aus der Agada (s. d. A.) und dem Midrasch (s. d. A.), aus denen er folgerte, daß Jesus in den rabbinischen Schriften als Messias und Gottessohn anerkannt wird.[9]) Salomo ben Idereth hatte darauf mehrere Disputationen mit Geistlichen und verfaßte

---

[1]) Siehe darüber seine Schriften. [2]) Vergl. Minchath Kenaoth, Brief 43. עלה בדעתם שאין לנו חלקבבינה ידענו אותן החכמות הרמות u. s. w. Auch seine Responsen, besonders I. 40 wo er sich über philos. Themen ausspricht, bezeugen seine Vertrautheit mit den philos. Systemen. [3]) Siehe den Artikel „Philosophie und Judentum“. [4]) Responsen I. 94. 220. 223. III. 12. 40. [5]) Responsen II. 12. 40 כשם שקבלנו אותה בלחישה כך לא נאמר אלא בלחישה. Mehr siehe den Artikel „Kabbala“. [6]) Zu diesen gehörten die spätern Gelehrten; Schemtob ben Abraham, Verfasser des מגדל עוז, Chajim ben Samuel Tudela, Bachja ben Ascher aus Saragossa, Jomtob ben Abraham aus Sevilla u. a. m. [7]) Seine Responsen waren ungemein zahlreich, die zusammengestellt mehrere Bände bildeten. Von denselben sind über 3000 gedruckt, aber noch 3000 befinden sich im Manuskript. [8]) Vergl. den Brief No. 57 in der Sammlung Minchath Kenaoth von Abba Mari; ferner Juchasin edit. Philpowsky p. 219, wo von dieser Verläumdung berichtet wird. [9]) Pugio fidei III. 11.

eine Gegenschrift,[1]) in der er die falschen Deutungen der vorgebrachten Zitate nachwies. Eine andere apologetische Schrift von ihm war gegen einen muhamedanischen Gelehrten, der ebenfalls gegen das Judentum geschrieben hat.[2]) Eine fernere Thätigkeit mit der vollen Energie seines Charakters entwickelte er in dem wieder angeregten Streit gegen das Studium der Philosophie und gegen die religionsphilosophischen Schriften von Moses Maimonides „More Nebuchim“ und „Sepher Hamada“ in dem ersten Teil des Jad Hachsaka. Wir haben darüber ausführlich in dem Artikel „Philosophie und Judentum“ berichtet und verweisen hier, um nicht zu wiederholen, auf denselben. Von größerer Bedeutung war seine Bemühung für eine vollständige hebräische Uebersetzung des in arabischer Sprache abgefaßten Mischnakommentars des Moses Maimonides. Die Kenntnis des Arabischen war bei den Juden des christlichen Spaniens, besonders in der Provence stark im Abnehmen. So geschah es, daß schon bei Lebzeiten des Maimonides ein großer Teil dieses Mischnakommentars hebräisch übersetzt werden mußte. Eine vollständige Uebersetzung davon fehlte noch. Nachdem vergebens die jüdischen Gelehrten Roms einen eigenen Sendboten nach Spanien zur Erlangung eines Exemplars des vollständig hebräisch übersetzten Mischnakommentars geschickt hatten, fühlte sich Ben Adereth bewogen, diese Uebersetzung durch mehrere Gelehrten anfertigen zu lassen. Es übersetzten Jakob ben Moses die Ordnung Naschim; Joseph ben Isaak ben Alfual die Ordnung Seraim und auch einen Teil von Moed; Naturael ben Joseph ben Almoli die Ordnung Kadoschim.[3]) Im J. 1298 war dieselbe schon vollendet. Wir unterlassen nicht, auch von seiner Arbeit zur Entlarvung zweier falschen Messiasse, nämlich eines angeblichen Propheten in Avila und des Kabbalisten Abulafia in Italien zu erwähnen. Wir haben über beide in dem Artikel „Messiasse“ im Supplement III. S. 75 ff. ausführlich berichtet. Endlich sprechen wir noch von seinem Gesetzeskodex, betitelt: תורת הבית הארוך, „Ausführliches Gesetz für das Haus“, den er im vorgerücktem Alter verfaßt hat, als Hülfsbuch für die Mindergelehrten, die Auskunft über verwickelte Gesetzesfälle, ohne die oft verschlungenen Debatten der Talmudgelehrten durchstudieren zu müssen, schnell erhalten können. In demselben knüpft er an die Quellen des Gesetzes an, beleuchtet sie nach verschiedenen Seiten und stellt übersichtlich das Endergebnis zusammen.[4]) Er glaubte bei der Abfassung desselben dem Vorwurf, den man Moses Maimonides in Bezug auf seinen Gesetzeskodex Jad Chasaka machte, daß er die Gesetzesquellen bei der Angabe der Paragraphen verschwieg, auszuweichen und nannte bei jedem Gesetz die Quellen desselben, wodurch er jedoch andererseits den Zweck des Buches verfehlte, das für Mindergelehrte, denen es schwer wird, den Weg einer langen Diskussion durchzumachen, verfaßt wurde. Dieses sah er später wohl ein und ließ darauf die Abfassung eines kürzern Gesetzeskodex, betitelt: תורת הבית הקצר, „Kurzer Gesetzeskodex für das Haus“ folgen. Als jedoch auch dieser unzureichend gefunden wurde, machte er sich an die Vervollständigung desselben und verfaßte einen dritten, ebenfalls kurzen Gesetzeskodex, betitelt: עבודת הקודש, „Heiliger Dienst“ über die Speisegesetze u. a. m. Doch entging auch diesen Gesetzeskodices nicht das Geschick, was dem großen Gesetzeskodex von

---

[1]) Diese Gegenschrift wurde erst in neuester Zeit unter dem Titel „Erklärungen der Agadoth von Salomo ben Idereth“ פירושי אגדות לרשבא in seiner Schrift: „Salomo ben Abraham Adereth“, Breslau 1863, von Dr. J. Perles veröffentlicht. [2]) Auch diese apologetische Schrift Ben Adereths wurde von Dr. J. Perles als Anhang zu seiner Biographie des Salomo ben Adereth herausgegeben. Breslau 1863. [3]) Vergl. hierzu Ben Adereth, Responsen I. No. 399. [4]) Derselbe wurde mehrere mal gedruckt und wird heute noch von den Talmudisten hochgeschätzt.

Moses Maimonides passierte. Sein erster, größerer Gesetzeskodex wurde von dem gelehrten Ahron ben Joseph Halevi aus Lünel (s. d. A.) stark kritisiert, der eine Menge von Gegenbemerkungen in einer extra dafür abgefaßten Schrift, בדק הבית, „Ausbesserung des Hauses", zusammenstellte. Ben Adereth war darüber höchst entrüstet und schrieb bald darauf die Entgegnungen in einer Schrift, betitelt: משמרת הבית, „die Hut des Hauses". Salomo ben Adereth starb im J. 1310 und hinterließ zwei würdige Söhne, Isaak und Jehuda, die eine geachtete Stellung in Barzelona einnahmen.

Samuel ben Joseph Ibn Nagdela, auch **Ibn Nagrela**, שמואל בן יוסף אבן נגדילא, kürzer: **Samuel Hanagid**, שמואל הנגיד, oder **Samuel Halevi**, שמואל הלוי (993—1055). Bedeutender Staatsmann, Gelehrter und Dichter, der die Würde eines Wesirs des Königs Habus in Granada bekleidete, Freund und Förderer der Gelehrten und der Wissenschaft war und zugleich als Rabbiner und Oberhaupt, Nagid, der Juden des Königreiches Granada wirkte. I. Seine Jugendgeschichte und Heranbildung. Samuel wurde in Cordova, wohin sein Vater Joseph aus Merida übergesiedelt war, 993 geboren. Viele Sorgfalt wurde auf seine Erziehung und Bildung verwendet. Er besuchte das Lehrhaus des R. Chanoch, wo er sein talmudisches Wissen erlangte. Die Kenntnis der hebräischen Sprache brachte ihm der bedeutende hebraische Sprachforscher Jehuda Chajug (s. d. A.) bei. Für andere Wissensfächer, als die Erlernung der arabischen Sprache u. a. m. hatte er andere vorzügliche Lehrer. Er verstand Hebräisch, Arabisch, Chaldäisch, Latein, Castilianisch und Berberisch. Eine gewisse Meisterschaft erwarb er sich im Arabischen, welches er nicht wie die andern Juden mit hebräischen Lettern, sondern in arabischen Schriftzügen schrieb.[1]) Eingetretene Bürgerkriege nötigten ihn mit seinem Vater 1060 Cordova zu verlassen und nach Malaga, unweit Granada, auszuwandern, wo er zu seinem Lebensunterhalt einem Kramladen vorstand. In Malaga hatte der Wesir des Königs von Granada, Abulkasin Ibn Alatif, seinen Palast, in dessen Nähe Samuels Kramladen war. Eine Sklavin des Wesirs kam oft zu Samuel, von dem sie sich die Briefe mit ihren Berichten an ihren Herrn schreiben ließ. Dieselben faßte Samuel in seiner sprachlichen und kalligraphischen Gewandheit ab, die bald Bewunderung erregte. Der Wesir war begierig, den Schreiber desselben kennen zu lernen. Er erfuhr dessen Namen und ließ ihn zu sich kommen. Nach einer Unterredung mit ihm ernannte er ihn zu seinem Geheimschreiber (1025). Hiermit war er seiner mühevollen Sorgen für seinen Lebensunterhalt enthoben. In einer ferneren Unterhaltung mit ihm gewahrte der Wesir, daß Samuel neben seinem geschmackvollen arabischen Stil auch tiefe politische Einsicht besaß, den er bald zur Beratung in Staatsangelegenheiten zuzog. Das Glück begünstigte die Ratschläge Samuels, er erzielte durch sie große Erfolge, sodaß ohne Zustimmung Samuels nichts unternommen wurde. Als dieser Wesir erkrankte, empfahl er ihn dem Könige Habus, den Samuel zu seinem Nachfolger zu ernennen. So wurde Samuel vom Könige zu seinem Staatsminister erhoben; er hatte die Leitung der diplomatischen und militärischen Angelegenheiten (1027). II. Weitere Thätigkeit Samuel verstand es, sich in seiner Stellung zu behaupten und im Staate segensvoll zu wirken. Den König verstand er für sich einzunehmen und dessen Launen stets zu zerstreuen. So verfaßte er für ihn ein Lobgedicht in sieben Sprachen[2]) und sieben Zeilen, von denen jede in einer andern Sprache redete. Von schmeichelhaften,

---

[1]) Vergleiche darüber das Mahnungsschreiben des Juda Ibn Tibbon an seinen Sohn (edit. Berlin S. 4). [2]) Saadja Ibn Danan in Chemda genusa.

künstlerischen Versen ließen sich die muhamedanischen Herrscher am schnellsten gewinnen. Ferner zog ihn sein bescheidenes Auftreten die Gunst der islamitischen Bevölkerung zu. Klug und höflich verstand er auch, seine Gegner zu entwaffnen; er dachte viel, aber sprach wenig. Das Ideal eines der Herrschaft würdigen Mannes stellte er in seinem Spruchbuch (Ben Mischle) auf, dem er wohl nachzufolgen sich bemüht hatte: „Wessen Rat, beginnt er da, lauter ist gleich dem Sonnenlicht, wer rein ist von der Liste Flecken, wessen Augen sich nicht dem Schlafe schließen, wessen Gedanken fest wie Türme sind; wen die Würde gleich Waffenglanz umstrahlt; wer den Willen Anderer sich unterthan zu machen versteht und sich fern hält, von dem, was Schande bringt, der ist der Herrschaft würdig". Doch bald stellten sich auch für ihn bange Tage ein, die er jedoch glücklich überstand. Der König Habus starb und hinterließ zwei Söhne, die als Erben des Thrones auftraten. Die Großen des Reiches und die Angesehensten unter den Juden erklärten sich für den jüngern Sohn Balkin oder Bologgin, aber Samuel mit einem kleinern Anhange wünschten den ältern Sohn Badis. Schon machte sich die Volksmenge daran, jenen krönen zu lassen. als plötzlich Balkim freiwillig dem ältern Bruder seine Ansprüche auf den Thron abtrat. Im J. 1037 wurde Badis König. So war das Verhängnis, welches dem Minister Samuel drohte, abgethan. Später bereute der jüngere Bruder seine Abtretung, aber er wurde durch seinen Leibarzt dem Tode zugeführt. Auf dieser erstiegenen Höhe seiner staatlichen Stellung fehlte es ihm nicht an Neidern unter den Großen des Reiches, die ihn zu stürzen suchten. Aber Samuel verstand sie durch seine Klugheit, sein bescheidenes und höfliches Wesen zu entwaffnen. Von diesen waren die gefährlichsten: Ibn Abbas und Ibn Abi Musa. In einem Dankliede hören wir ihn über dieselben sprechen:

„Jeden Tag ein neues Loblied
Sei geweiht dem großen Gotte,
Daß gestürzt der Sohn Abbas,
Mit ihm seine ganze Rotte.
Auch der andere, ihm verbunden,
Sinkt trotz seinem giftigen Spotte,
Welk dahin, der Macht entleert.
Gott allein sei hochgeehrt!" [1])

Auch in seiner Wirksamkeit als Anhänger des jüdischen Glaubens und Oberhaupt der Juden, Nagid, steht er unvergleichlich groß da. In einem Lehrhause, dem er vorstand, sammelten sich zahlreiche Jünger, vor denen er Talmudvorträge hielt; [2]) ebenso verstand er religiöse Anfragen nach außen zu beantworten. [3]) Wir verdanken ihm auch die Abfassung einer Methodologie des Talmuds, wo er die traditionellen Ausdrücke erklärt, eine Traditionskette aufstellt u. a. m. [4]) Auch als hebräischer Dichter machte er sich weithin bekannt. Nach Art von Psalmen verfaßte er Gebete, die er „Ben Thillim" nannte. Eine andere Sammlung von Sentenzen, Parabeln und Klugheitslehren enthält sein Spruchbuch „Ben Mischle". In einer dritten Schrift entwirft er eine Lebensphilosophie, die er „Ben Koheleth" nennt. Neben diesen versuchte er sich auch in der Dichtung von Epigrammen, Lobgedichten u. a. m. [5]) Voll edeln Sinnes erwies er sich in der Unterstützung der Männer der Wissenschaft. Mit den Gelehrten in Irak, Aegypten, Syrien und Afrika unterhielt er einen schriftlichen Verkehr, denen er, wo es Not war, mit voller Hand spendete. Nennenswert bezeichnen wir seine freundschaftlichen

[1]) Dukes „Nachal Kedumim" S. 39. Geiger, Salomon Gabirol S. 23. [2]) So in Sepher Kabbala von Ibn Daud 73—74. [3]) Vergl. die Gutachtensammlung פאר הדור No. 18. [4]) Dieselbe ist den Talmudausgaben beigedruckt. [5]) Von Ben Mischle sind gegen 100 gedruckt in Zion I. 131; Orient. Litteraturbl., Jahrg. 1840, col. 811; 1843, 357; 1845 col. 652, 697; 1846, 797, 807; 1851, 808, 317.

Beziehungen zu den Häuptern der jüdischen Gelehrten; Hai Gaon (s. d. A.) und Nissim in Kairvan (s. d. A) Viel verwendete er auf Anfertigung von Abschriften von Büchern, die er an arme, junge Gelehrte verschenken ließ. Er selbst beschäftigte sich gern mit der hebräischen Sprachforschung; sein Lehrer darin war Jehuda Chajug. Von den vielen Schriften, die er selbst auf diesem Gebiete verfaßte, wird das „Sepher Haoscher", ספר העושר, „Buch des Reichtums", oft zitiert.[1]) Die Würdigung seiner Verdienste für das Judentum fand daher ihren vollen Ausdruck bei den Autoren seiner Zeit und noch nach ihm. „In seiner Zeit sah man die Wissenschaft sich aus ihrer Niedrigkeit erheben, die Sterne der Erkenntnis erglänzten. Mit einem hohen Geist hat ihn Gott ausgerüstet, daß er die Wissenschaft und ihre Pfleger liebte und die Religion mit ihren Trägern verherrlichte".[2]) Mehreres von seinen Poesien siehe: „Poesie, hebräische". Samuel starb im Jahre 1055 und sein Sohn Joseph wurde zu seinem Nachfolger erhoben. Von seinen Glaubensgenossen wurde er in Anerkennung seiner Verdienste um sie tief betrauert. Mehreres siehe: „Poesie, hebräische".

Samuel ben Chofni, שמואל בן חפני, Gaon zu Sura, Oberhaupt der Hochschule daselbst, Schwiegervater des Gaon Hai in Pumbadita, ein hervorragender Gelehrter, der gleich Saadja Gaon (s. d. A.) neben den jüdischen Wissensfächern auch den philosophischen Studien ergeben war und so Philosophie mit Judentum zu vereinigen suchte. Er gehörte damit den Gleichgesinnten in Sura an, die unter der Benennung „Männer der Vernunfterwägungen", אנשי שקול הדעת, Rationalisten, bekannt waren. Er war kein Babylonier, sondern wurde angeblich in Nordafrika, wohl in Kairvan geboren, wo er seine Ausbildung bei jüdischen Gelehrten daselbst erhielt. Man kennt ihn als den Verfasser mehrerer Schriften halachischen Inhalts und eines Kommentars zum Pentateuch und zu den Propheten, sowie zum Buche Koheleth in vernunftgemäßer Richtung, die gleich der saadjanischen an der Ausgleichung der Philosophie mit dem Glauben arbeiteten. Ferner kennt man von ihm eine philosophische Abhandlung über die Einheit Gottes und eine Einleitung zum Talmud, betitelt: ספר המבוי. Seine halachischen Schriften waren; 1. „Schaare Berachoth", Abhandlungen über die Segens- und Danksprüche; 2. „Mazranuth", über Grenz- und Nachbarrecht und 3. Abhandlungen über „Das Gebot von Schaufäden", auch über die „verbotenen Ehen" u. a. m. Dieselben sind meist in arabischer Sprache abgefaßt und in Abteilungen „Schearim" eingeteilt; sie zeichnen sich durch systematische, übersichtliche Darstellung, untermischt mit Reflexionen, aus. Der Pentateuchkommentar ist weitläufig, verwebt mit verschiedenen wissenschaftlichen Abhandlungen, von dem sich nur noch einige Bruchstücke, die von den späteren Exegeten angeführt wurden, erhielten. Nach der Nachricht von Harkavi befinden sich Manuskripte, einige Teile von dem Kommentar zu 1 B. Mos. und vom 5 B. Mos. (siehe Harkavi, Biographie von Samuel b. Ch. S. 3). In denselben sind seine Erklärungen in der vernunftgemäßen Richtung seiner Zeit, in denen das Uebernatürliche in den Erzählungen auf natürliche Weise dargestellt wird. So hält er 4 Mos. 22. 28—30 die Rede der Eselin Bileams als Worte in einer prophetischen Erscheinung, die nicht als äußerlicher Vorgang aufzufassen sind, als wenn sie wirklich von der Eselin ausgegangen wären.[3]) Ebenso wird die Erzählung 1 Samuel 28. 14—18 von der Erscheinung Samuels durch die Zauberin in Endor erklärt, daß die Totenbeschwörerin den geängstigten König zu täuschen verstand.[4]) Dagegen erklärten

---

[1]) Vergl. Munk, Notice sur Abil Valid 107. Ersch u. Gruber II. B. 31. S. 56, Note 86. 87. [2]) Vergl. Munk, Notice p. 108. [3]) Vergl. darüber Rappaports Biographie des Hai Gaon in Bikkure Haitim 1829, Note 8. [4]) Vergl. Weiß IV. S. 195 und S. 196.

Saadja und Haja, es wäre dies ein wunderbares Eingreifen Gottes gewesen, aber David Kimchi, 1 S. 28. 24, hält an der Erklärung fest, daß die Zauberin durch eine Erscheinung Saul zu täuschen suchte.

Samuel ben Meir, שמואל בן מאיר, genannt Raschbam, רשבם,[1]) aus Rameru, einer kleinen Stadt unweit Troyes in Frankreich, geb. 1080, gest. 1159. Bedeutender Gelehrter, verdienstvoller Bibelexeget, Enkelsohn Raschis, Sohn des gelehrten Meir ben Isaak und der Tochter des weitberühmten Salomo Jizchaki, genannt Raschi (s. d. A.), die Jochebed hieß [2]) I. Jugend, Erziehung, Bildung, Entwicklung und Reise. Die Lehrer Samuels waren sein gelehrter Vater Meir ben Isaak und sein Großvater Salomo Jizchaki, beide waren bemüht, ihn in die jüdischen Wissensfächer: Bibel, Talmud und Midrasch einzuführen. Ebenso eignete er sich die grammatikalischen Kenntnisse der hebräischen Sprache an und studierte auch die Schriften der hebräischen Sprachforschungen und Bibelexegesen der spanischen jüdischen Gelehrten; ebenso machte er sich mit deren religionsphilosophischen Werken vertraut. So ausgebildet, besaß er schon früh eine bewunderungswerte Geistesreife, sodaß er gegen seinen Großvater Raschi seine abweichende Meinung bei gewissen exegetischen Fragen geltend machte,[3]) auch Erklärungen über Talmudstellen gab er vor ihm ab,[4]) ebenso sprach er in seiner Gegenwart gesetzliche Entscheidungen aus.[5]) Die gelehrten Vorbilder seines Vaters und Großvaters regten auch ihn an, sich dem Bibel- und Talmudstudium fast ausschließlich hinzugeben und der Erforschung und Aufklärung dunkler Partien derselben sich ganz zu widmen, in welcher er später eine hervorragende Stellung einnahm.[6]) Von verschiedenen Seiten, auch von Christen, wurde er um Aufklärung über verfängliche Stellen in Bibel und Talmud angefragt. Im Gebiete von Anjou gab er ihm über vorgelegte schwierige Stellen im Pentateuch Erklärungen ab, welche sehr befriedigten.[7]) Mit christlichen Gelehrten hatte er oft Erörterungen über Bibelstellen, die von christlicher Seite auf das Christentum gedeutet wurden.[8]) Bei einer gelegentlich in Paris gehaltenen Gastpredigt erklärte er eine ihm vorgelegte schwierige Agada.[9]) Welche große schriftstellerische Thätigkeit er auf dem umfangreichen Gebiete der biblischen und talmudischen Litteratur entwickelte, darüber sprechen wir im nächsten Abschnitte hier. Sein Todesjahr kann nicht mehr bestimmt angegeben werden, in den Jahren 1153 und 1158 soll er noch gelebt haben.[10]) II. Seine Schriften und deren Inhalt. Von denselben nennen wir: a) seinen Pentateuchkommentar. Er hat denselben schon in den vorgerückten Jahren verfaßt.[11]) Es war sein Hauptwerk, das auch als höchst verdienstvoll anerkannt wurde und heute noch dafür gehalten wird. Das Eigentümliche seines Kommentars ist die Lossagung von der recipierten Erklärungsweise im Talmud und Midrasch und die Rückkehr zum einfachen Wortsinn, den er zu ermitteln sich bemühte. Diese Ermittelung des einfachen Wortsinnes geschieht bei ihm durch eingehende Prüfung des Grundes der Sache und nach der Bedeutung der Wurzel des hebräischen Ausdruckes, es war dies eine Gestalt seiner redlichen

---

[1]) Es bezeichnet das ר = רבי; ש = שמואל; ב = בן; ם = מאיר. [2]) Berliner Magazin S. 32. [3]) Vergl. seinen Pentateuchkommentar zu 1 Mos. 37. 2, ונתוכחתי עמו ולפניו. [4]) Vergl. Eben Haeser S. 145a, כך פרשתי לפני רבנו וקני. [5]) Vergl. Responsen des R. Meir aus Rothenburg edit. Cremona § 152, כך פסקתי לפני זקני רשי. [6]) Elasar ben Nathan schreibt an den Vater R. Meier in Eben Haeser edit. Prag, S. 148a. [7]) Vergl. die Handschrift seines Kommentars 4 Mos. 30. 2 der Breslauer Seminarbibliothek, נשאלתי באיוב [8]) Siehe Disputationen. Vergl. seinen Pentateuchkammentar zu 2 Mos. 20 13; 3 Mos. 19. 19. [9]) Vergl. dasselbst 4 Mos. 11. 35. [10]) Vergl. Zunz, Zur Geschichte und Litteratur S. 70 und Rosin, Samuel ben Meir in dem Jahresbericht des Seminars, Breslau 1880. [11]) Was sich aus diesem Kommentar zu 2 Mos. 23. 24 ergiebt.

Forschung gegen jede oberflächliche Annahme leichter freigeistiger Negation. Er steht damit auf der Höhe der exegetischen Leistungen seiner Zeit in Frankreich und hat nur an Joseph Kara einen gleichgesinnten Exegeten.[1]) Wir hören ihn darüber in seinem Kommentar zu 1 Mos. 37. 2: „Mögen sie einsehen und verstehen, die Freunde der Einsicht, was schon unsere Lehrer gesprochen: „Kein Bibelvers geht nicht über den einfachen Wortsinn hinaus, d. h. die Deutung desselben darf nicht über den einfachen Wortsinn hinausgehen,[2]) wenn auch die Thora selbst durch Andeutungen, uns die Lehren der Agada und Halacha, die religionsgesetzlichen Entscheidungen lehren will. Die Alten haben sich in allem Eifer dieser Midrasch-Auslegung als einer Hauptsache zugewendet, was zur Folge hatte, daß sie nicht in die Tiefe des einfachen Wortsinnes eindrangen. Aber schon unser Lehrer Salomo (Raschi), der Vater meiner Mutter, der die ganze Bibel mit einem Kommentar versehen hat, richtete seinen Sinn auch darauf, den einfachen Schriftsinn zu erklären. Ich selbst, Samuel, der Sohn seines Edams Meir, disputierte mit ihm und vor ihm, er gestand mir, daß, so er Zeit dazu hätte, er sich genötigt sähe, neue Kommentare zu verfassen, gemäß des einfachen Wortsinnes, Erklärungen, die täglich neu aufkommen". So erschien den Salomo Jizchaki sein eigener Kommentar als einer Verbesserung nötig, aber was diesem gelehrten Greis unmöglich geworden, das führte sein Enkel Samuel ben Meir aus. Doch wollte auch dieser mit seinem neuen Kommentar keinesfalls den seines Großvaters verdrängt wissen, vielmehr wünschte er ausdrücklich, daß seine Leser gleichzeitig auch den Kommentar seines Großvaters studieren, um daraus zu entnehmen, was er selbst wegzulassen oder zu wiederholen notwendig erachtete. Dies gilt namentlich von dem Halachischen, worüber er auf Raschi verweist, da er die Halacha nur soweit berücksichtigen konnte, soweit sie sich aus dem Wortlaut der Schrift oder aus der Praxis ergebe. Treu seinem Prinzipe, den hebräischen Text nur nach seinem Wortsinne zu erklären, treffen wir in dem Kommentar des Pentateuchs oft recht freie Aeußerungen, die sich nicht mit den halachischen Bestimmungen vereinen lassen. So erklärt er 2 Mos. 13. 9 „das Zeichen an der Hand und die Erinnerung zwischen den Augen", Ausdrücke, welche die Halacha auf das Gebot der Tephilin (s. d. A.) deutet, daß diese Ausdrücke symbolisch zu nehmen sind, es sei das (Wort Gottes) dir stets so in Erinnerung, als wäre es auf deine Hand geschrieben und zwischen deinen Augen wie ein goldenes Geschmeide, das man zum Schmuck an der Stirn trägt. An einer andern Stelle bezeichnet er die Annahme des Tages, nicht wie gewöhnlich „von Abend bis Abend", sondern von Morgen bis Morgen.[3]) Merkwürdig ist seine Angabe zu dem Verbot 2 Mos. 23. 19, „das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen". Die Ziegen werfen oft zwei Junge zugleich, man pflegte dann eins zu schlachten und es in der Milch seiner Mutter zu kochen. Er bezeichnet dies als gefräßige Gier, die Milch des Muttertieres zugleich mit dem Jungen zu essen. Derselbe Grund wird für das Verbot, das Tier nicht an einem Tage mit seinem Jungen zu schlachten (3 Mos. 22. 28) und für das Gebot, von einem aufgefundenen Vogelneste die Mutter frei fliegen zu lassen (5 Mos. 22. 7) angegeben. Diese Gesetze sollen Milde lehren und das Volk daran gewöhnen. Interessant und lehrreich sind seine Angaben von den Gründen des Gesetzes. Das Verbot der Spannader, גיד הנשה, wird als geschichtliches Erinnerungszeichen nationaler Bedeutung erklärt, die Lebensrettung Israels als Volk durch Gottes Beistand erklärt; das Gebot, den Gottesaltar entweder aus Erde oder von unbehauenen Steinen zu errichten war gegen den Brauch der Heiden, ihre Altäre mit Bildern zu schmücken; denselben Grund hat, nach ihm, das Verbot einen Hain

[1]) Siehe „Schrifterklärung". [2]) Gemara Sabbath S. 63a אין המקרא יוצא מידי פשוטו.
[3]) Siehe den Artikel Abraham Ibn Esra.



oder sonst einen Baum am Altar zu pflanzen, um jeden heidnischen Brauch fern zu halten. Zur Erklärung über die Zauberin zu Endor, bemerkte er, daß Saadja und Haja (s. d. A.) darin ein wunderbares Eingreifen Gottes sehen. b) Seine Kommentare zum Talmud. Von denselben kennt man 1. den zum zehnten Abschnitt des Talmudtraktats Pesachim, dessen Echtheit durch den Verfasser selbst verbürgt wird.[1]) Ferner 2. eine Vervollständigung des Kommentars seines Großvaters zum Traktat Baba bathra. 3. einen Kommentar zu Aboda Sara, von dem einige Reste angeführt werden.[2]) 4. einen Kommentar zu Nidda.[3]) 5. einen Kommentar zum Traktat Aboth. Derselbe lag Samuel de Ucede, Verfasser des Mischna Schemuel vor. c) Der Kommentar zu den andern biblischen Schriften.

Scherira Gaon, שריירא גאון, deutlicher **Scherira ben Chanina Gaon,** gelehrte Autorität, der das Gaonat und Rektorat der Hochschule zu Pumbadita (969—1038), zuletzt gemeinsam mit seinem Sohne Hai (s. d. A.) recht würdevoll verwaltete und das Ansehen derselben bedeutsam zu heben verstand. Er war der Sohn des Gaon Chanina und war Sprößling einer Reihe von gelehrten Ahnen, die ebenfalls das Gaonat verwalteten, von denen ihre Urahnen in der vorbostanäischen Zeit Exilarchen (s. d. A.) waren. Das Siegel derselben und noch des Scheriras war daher ein Löwe,[4]) das Wappenbild der Könige des judäischen Reiches in Palästina. Er ragte mit seiner talmudischen Gelehrsamkeit hoch über seine Zeitgenossen empor, auch war er des Arabischen kundig und konnte die an ihn gerichteten Anfragen aus den arabischen Gegenden arabisch beantworten. Am liebsten jedoch antwortete er in hebräischer oder aramäischer Sprache. Von seiner schriftstellerischen Thätigkeit kennt man ein talmudisches Werk, das auch die Agada erklärte, betitelt: „Megillath Setarim", Geheimrolle, das sich jedoch nicht erhalten hat.[5]) Von geschichtlicher Bedeutung ist sein Sendschreiben an Jakob ben Nissim in Kairwan, welches die Geschichte des Talmuds und der Geonim behandelt.[6]) Derselbe richtete drei Fragen an Scherira und bat um Aufschluß: 1. Auf welche Weise sind die Gesetzesbestimmungen der Mischna niedergeschrieben; 2. Wie konnten von den jüngern Autoritäten die Träger von Traditionen angegeben werden, wenn dieselben ein hohes Alter haben sollen; 3. Welche Reihenfolge befolgte die Redaktion der Mischna und 4. welches sei die Reihenfolge der Saburäer und der Geonim? Die Antwort des Scherira war lichtvoll, aber in halb hebräischer und halb chaldäischer Sprache. Seine Angaben waren die Wegweiser in der verwickelten Geschichte derselben. Im Alter hatte er das Unglück, daß er auf Verläumdungen und falsche Anklagen vom Kalifen seiner ganzen Habe beraubt wurde.

Schrifterklärung, פירוש המקרא. Jn Abteilung II. dieser Real-Encyclopädie, Artikel „Exegese", haben wir ausführlich die Exegese der Bibel im talmudischen Schrifttum besprochen. Im Anschlusse daran behandeln wir die nachtalmudische Bibelerklärung der Juden in einer eigens hierzu bestimmten Schrift, die wir des engen Raumes wegen hier nicht abdrucken lassen können und auf dieselbe verweisen müssen.

Sittenlehre, דרך ארץ. Die Sittenlehre des biblischen und nachbiblischen Schrifttums mit Einschluß der Talmuden und Midraschim haben wir in Abteilung I. dieser Real-Encyclopädie, „Artikel „Sittenlehre" und in Abteilung III. S. 59—69, Supplement I., Artikel „Ethik, philosophische", behandelt. Die Sittenlehre der Juden im Mittelalter, vom 8.—15. Jahrhundert, haben wir in einer größern Schrift dargestellt, [illegible] die wir hier ebenfalls nur hinweisen können.

---

[1]) Vergl. seine Angabe in [illegible]achim S. 107a. [2]) In Tomim Deim Teil III. [3]) In Or Serua von Isaak aus Wien erwähnt. [4]) Nach Abraham Ibn Daud. [5]) Vergl. Aboab, Menorath Hamaor, Einleitung. [6]) Dasselbe wurde erst dem Geschichtswerk „Juchasim" einverleibt, aber in neuester Zeit wurde es in etwas abweichender Rezension von W. Goldberg in seinem „Chophes Matmonim", Berlin 1845, extra herausgegeben. Im J. 1880 wurde diese Schrift v. A. Neubauer in Oxford nach alten Handschriften im Sammelband Mediaeval Jewish Chronicle veröffentlicht.





